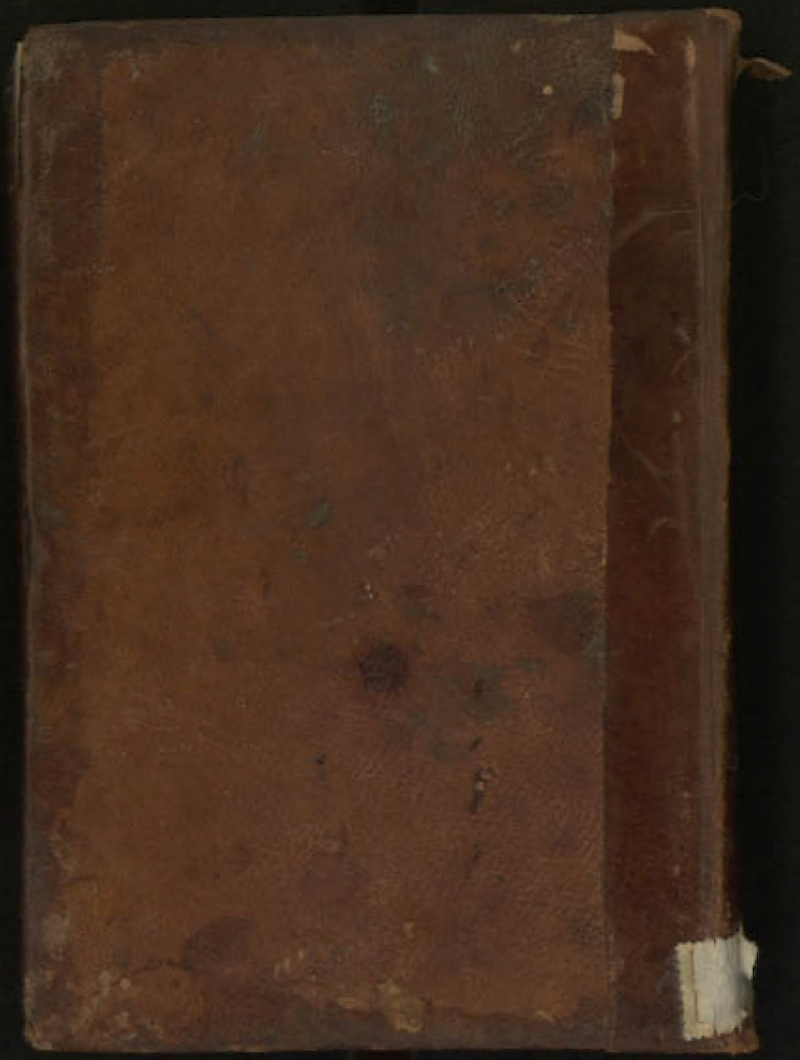

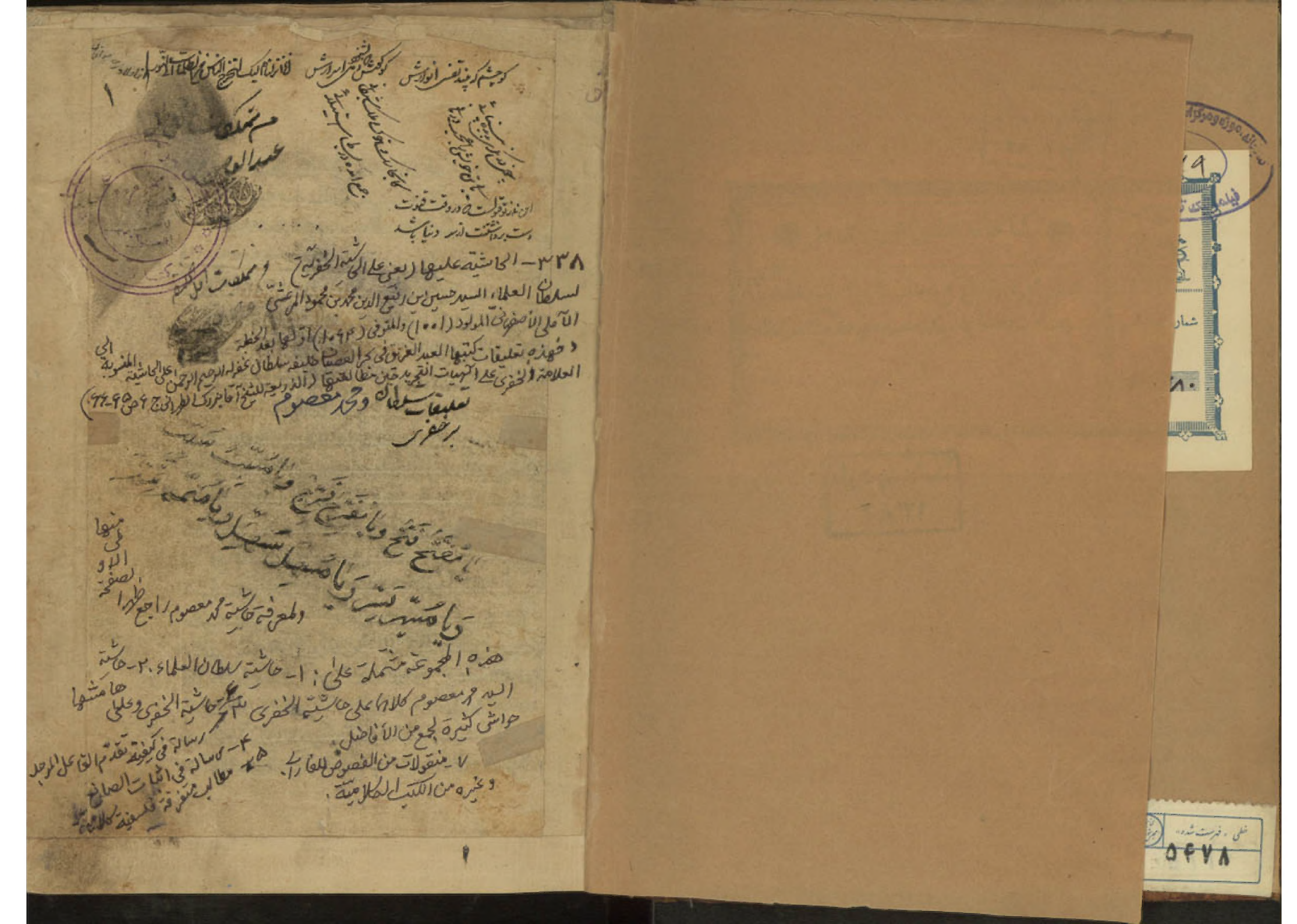

٣٣٨ - الحاشية عليها (يعني على الحاشية الخفرية) و مملكت آل الله
لسلطان العلماء السيد حسين ابن ربيع الدين محمد بن محمود المرعشي
الآملي الأصفهاني المولود (١٠٠١) والمتوفى (١٠٦٤) أولها بعد الخطبة
«فهذه تعليقات كتبها العبد الغريق في بحر العصيان خليفة سلطان غفر له الرحيم الرحمن على الحاشية المنسوبة الى
العلامة الخفري على التجريد حين مطالعتها (الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني ج ٤ ص ٦٥-٦٦)

تعليقات سلطان و محمد معصوم
بر خفری

منها
الى
الاول
الصفحة

والمعروفة حاشية محمد معصوم راجع طرا الصفحة

هذه المجموعة مشتملة على: ١- حاشية سلطان العلماء. ٢- حاشية
السيد محمد معصوم كلاهما على حاشية الخفري على التجريد وعلى هامشها
حواشي كثيرة لجمع من الأفاضل.
٣- رسالة في كيفية تقدم الفاعل على المرجح
٤- رسالة في اثبات الصانع
٥- مطالب متفرقة فلسفية كلامية
٦- منقولات من الفصوص للفارابي
وغيره من الكتب الكلامية.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين

وبعد فهذه تعليقات كتبها العبد الغريق في بحر العصيان خليفة سلطان غفر الله الرحمن على
الحاشية المنسوبة الى العلامة الخفري قدس الله سره على الهيات التجريد جمعت مطالعتها تذكرة لنفسه
ولمن اراد ان يتذكر ومنه الاستعانة والتوفيق قوله واوثر آه لان صورة الطرق الاخر شبيهة
بصورة الان لانها بظاهرها انتقال من الممكن الى الواجب او من الحادث الى الواجب بخلاف هذا الطريق
فانه انتقال من الموجود الى الواجب وهو بظاهره ايضا ليس شبيه بالان لان الموجود ليس معلولا
مطلقا بخلاف الممكن والحادث وان كان جميع هذه الطرق عند التحقيق برهانا لان
كما نقل الشيخ عن الشيخ قولنا ان الجسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف برهان لم لان المؤلف ان كان معلولا
للمؤلف لكن علة لانه مؤلف فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة ما لجميع الممكنات خارجة
عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها وجود خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ صرح بان
الاستدلال بوجود المعلول على علة ما في الحقيقة استدلال من العلة الى المعلول فيكون مباينا ممكنة
ان يكون قول المص وحيث قال في اثبات الصانع دون اثبات الله واثبات الواجب اشارة الى
هذا فتدبر قوله كما هو رأي الطبيعيين آه قال العلامة الحلي رحمه الله في كتابه المسمى باسرار الخفية
وقد استدل الطبيعيون على اثبات الواجب تعالى بطريقة اخرى تختص بهم وهي انهم
يقولون ان الافلاك لا يتحرك بذاتها لما مر من ان الشيء يستحيل ان يحرك ذاته وليست
مقسورة ولا متحركة بالطبع فهي اذن نفسانية فلا بد من غاية وليست غايتها العوائق
ولا القوى الجسمانية فاذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل فاذن هو واجب انتهى لا يخفى

نعم فيه من وجوه كثيرة قوله احدها ان الموجود آه لا يخفى انه لا يناسب هذا التقرير بكلام المص
لانه تر اعتبر في الشق الثاني في السلب بخلاف هذا وكذا لا يناسب تقرير الشارح لانه جعل الثاني في الشق الثاني
المفهوم المردد بين ثلثة امور احدها المطابق لهذا فانه جعل الثاني فيه وجود الواجب
وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وثانيها ان يقال آه لا يمكن حمل كلام المص على هذا التقرير
ايضا لانه رحمه الله جعل الثاني في الشق الثاني امورا ثلثة بطريق الترديد احدها المطابق على
عليه الشارح اذ جعل الثاني وجود الواجب وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه كما في التقرير
الثالث فعلى التقدير يلزم ما يمنع بطلان الثاني راسا بخلاف هذا التقرير قوله رابعها ما قرره الشارح وهو
جعل الثاني في الشق الثاني المفهوم المردد بين امور ثلثة ولا يخفى انه لا بد من تاويل في كلام الشارح حيث
جعل الشق الثاني لا يجاب يجب الذي لكنه في قوة السلب ومثل هذا تاويل في التقرير الاول ليرتفع
الفرق بينه وبين الثالث فتامل قوله يمتنع ان يصير لاشيا محضا اي يمتنع في نفس الامر في حال الوجود
لان الشيء ما دام يمتنع جميع انحاء علمه ولو بالغير لم يوجد على ما تقرر في موضعه وليس المراد الموجودات
بشرط الوجود وحتى يرد ان الممكنات انما هي بشرط الوجود كله قوله والا لزم ان يكون علة لتفسير العلة
لان هذا الجزء لما كان ممكنا فله علة فعلته جزء اخر من الممكنات علته وهكذا فاذا كان جزء
من الممكنات علة لمجموع الممكنات بالذات وعلى الاطلاق كان علة لتفسيره العلة ايضا
قوله يكون له علة بالذات وعلى الاطلاق آه لا يستند شيء من الممكنات الا اليه فجزء الامكان باي
مع قطع النظر عن الوجود والاحتياج والا فالامكان الوقوعي لا ينفك عنه الوجود في نفس الامر قوله والاولى
ان معنى التحقيق ههنا اي في عبارة الشارح في بيان مذهب المليين المخالفين للفلاسفة
اذ الفلاسفة ايضا قايلون بالامكان بالنظر الى الذات وهذا على النسخة الصحيحة التي توجد
فيها لفظة قوله ليس الا آه لا معنى للفظة الا ههنا الا على تاويل بعيد بان يقال ههنا
اشارة الى المقام الى عبارة الشارح في بيان فهذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات
التي قال به الحكيم ايضا وهو فيه مناسب لبيان مذهب المليين فاراد لفظة التحقيق في بيان مذهب المليين فتدبر

مذهب المليين يكون الكلام في قوة الاخبار عن الشارح

محل النزاع غير مناسب بل المناسب ما ذكرناه من عدم امتناع الانفكاك فتامل قوله فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في القدم اي قدم العالم وحدوثه اي ليس الا في النزاع الا الحدوث والقدم بالذات
اعتبار الايجاب بعينه قدم العالم واعتبار الاختيار بعينه الحدوث كيف والقدم والحدوث من صفات العالم
والاختيار والايجاب من صفات الله بل التحقيق ان امتناع انفكاك العالم عن ذاته او امكان انفكاكه
عنه معنى رابع بين الفاعل الذي هو الله تعالى وبين العالم الذي هو الفعل وهذا المعنى اعتبر من طرف الفاعل
ويجعل مغايرا لما يسمى بالايجاب والاختيار واعتبر من طرف الفعل ما يسمى بالقدم والحدث وهذا
هو مراد المحشي فلا يرد عليه ما اورد عليه من النزاع في الايجاب والاختيار قبل النزاع في القدم
والحدوث فتامل قوله واجب مع اعتبار الارادة اي مع التخلف عن مقتضى الارادة حتى لا ينافي عينية
الارادة حتى لا ينافي عينية الارادة حدوث الفعل كما هو راي المعتزلة خلافا
للاشعرية فانهم يقولون لا يجب مع الارادة ايضا باعتبار ان تعلق الارادة غير واجب
ولذلك حصص الاتفاق بالحكماء والمعتزلة بامتناع نحو انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا
اما قبل انفكاك ذاته عن ايجاد العالم لا انفكاك ايجاد العالم عن ذاته مع ان السبق الى الوهم
ان حق العبارة هذا اشارة الى الايجاب والاختيار اعتبارا لهذا المعنى من طرف الفاعل
اي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل فلا يجامع كون الذات وانما كذا لا من طرف
الفعل فانه القديم كما عرفت في الحاشية السابقة فتامل تعرف فقد من اعترض على هذه العبارة
عن هذه النكتة فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا اه لا يخفى ان لا
اختيار بمعنى صحة صدور الفعل ولا صدوره بالنظر الى ذاته مع وجوب احد الطرفين
باعتبار الارادة القديمة التي هي عين الذات مما اتفق عليه المص والحكماء وهذا المعنى
وان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه لا بد من دليل لاثباته وقد اثبته المص رح
بقوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب وغرضه ان الحدوث الزماني للعالم
ينفي الايجاب الذي هو ضد الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه اذ لو كان احد

الطرفين

الطرفين واجبا مع قطع النظر عن اعتبار ارادته القديمة فلا يخ اما ان يكون ذاته تعالى
من حيث هو كافيا في حصول الفعل ولا يلزم شيء اخر لوجوده وحصوله وليكن سوى ارادته
تعالى كما هو المفروض وان لزم قدم العالم على الشق الاول وكذا على الشق الثاني ايضا لو كان
هذا الشرط غيرها ظاهر ولم يتصور كونه حادثا والا لزم التسلسل والتخلف فظهر ان الحدوث
الزماني لا يجتمع مع الايجاب بالمعنى المذكور فاذا ثبت الحدوث الزماني ثبت الاختيار بالمعنى المذكور
والحكيم وان ابى بهذا الاختيار لكن يشكل عليه اثباته بهذا المسلك فانه بالحدوث الزماني فلا بد من مسلك اخر
فعلى هذا اعترض المص بالذات اثبات الاختيار بهذا المعنى لا المعنى الذي ذكره المحشي انه مخصوص بالتغيير او هو
عين حدوث العالم او مستلزم له استلزاما بينا لا يحتاج الى البيان فافادته افادة شيء لا يتصور بعد
لزوم الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه للحدوث الزماني فانه محتاج الى الدليل والبيان كما حررنا مع ان المص
لم يتصد في موضع اخر من هذا الكتاب لبيانه وهو المطلب الذي يتوقف عليه اكثر اصول الدين بخلاف الا
ختيار بالمعنى الذي حققه المحشي فانه لا يتوقف عليه شيء من اصول الدين وفقد انه لا يستلزم نقصانا في
شيء فان وقع اجماع عليه وكان ضروريا من الدين فهذا هو الدليل عليه والا فلا يمكن علينا اثباته مع انه
يلزم مما ذكرناه اثباته بالعرض وان لم يكن مقصودا بالذات ولا يخفى ان كلام المص على ما حملناه يلائم
ما سياتي من قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للازم بالاعتبارين وسائر اقواله فانك ستعرف ان لا يرتبط
بالمعنى الذي حققه المحشي بل هو كلام مع من نفى الاختيار بالمعنى الذي حققناه وسياتي تفصيله
فتامل فانه بعد لاحظ الحواشي كلام المص ههنا وفي رسالة العلم لا يبقى للشك في ان هذا مراد المص
اتم هذا الدليل موقوف على هذا الحدوث الزماني فان تم والا فلا واثبات الحدوث الزماني على التقدير المذكور
بالاجماع مشكل فان القدرة بالمعنى الذي ذكرناه مما يتوقف عليه اثباتها النبوة فاثباتها بالحدوث
الثابت بالاجماع المتوقف على ثبوت النبوة دور وسياتي هذا في مبحث العلم في كلام الشارح ان شاء الله تعالى
مع الكلام عليه والحاصل ان مقصود المص ههنا نفي الايجاب بمعنى لزوم احد طرفي العقل بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن الارادة منه وقد اثبته بالحدوث الزماني والحكماء موافقون له في المقصود دون الدليل

لا يقول من مسلك بالمليين

وليس منظوره اثبات انفكاك ذاته تعالى عن العالم في نفس الامر وان لزم بالعرض من الدليل على ان اطلاق الاختيار والقدرة
على المعنى الذي ذكره غير واقع في كلامهم فظهر مما حررنا ان تقرير الشارح اوربط وانسب بمقصود المص مما ذكره
المحشي وان تفسير الشرح القدرة والاختيار بصحة الفعل والترك وقع في موقعه والمراد منه صحة الفعل والترك بالنظر
الى الذات مع قطع النظر عن الارادة الا ان نسبة خلاف الى الحكماء ليس في موقعه فانهم قائلون به كما عرفت
اللهم الا ان يقال انه اطلع على خلاف شرذمة منهم فيه او توهم هذا المعنى اي اللزوم بالنظر الى الذات من اقوالهم
من العالم لازم لتمام او انه خيرة وجود العالم جبر فلا ينفك عنه وامثالها وليس كذلك بل مرادهم اللزوم بحسب نفس
الامر فتدبر لزم ترجح الفاعل بدون المرجح ان لم يتوقف التاثير على شرط حادث فيدل قول المستدل اعني
قاعدة الاستدلال لزم التخلف عن الموجب التام قال المعارض لزوم الترجيح بلا مرجح وذلك صحيح عندهم دون الاشعرية
ولذلك امكن المعارضة مع المص لو استدل بهذا الدليل دون الاشعرية لعلا يلزم التخلف عن الموجب التام اه
ان كان الفاعل موجبا تاما او تخلف العلة التامة عن المعلول ان كان الفاعل مختارا هذا اشارة الى ورود الاشكال
في الصورتين ولا يلزم عند المص حتى يصح اجزاء الدليل تحقيقا من قبل المص ولا لانه الغرض الايجاب حتى
يصح اجزاء الدليل من قبل المص الزاما للحكماء دون المعارض عليه نعم يصح استعمال الاشعرية لنفي ذلك
الدليل حاصل الكلام ان لما قالوا ان الفاعل المختار بارادته يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح حادث في اي
وقت شاء بخلاف الموجب فان الفاعل الموجب كما اثره حاصلا للتوقف على شرط حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
ولم يجوزوا الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف على شرط حادث فيمكن الاستدلال لهم قبلهم على تقدير الايجاب
لو كان حادثا التوقف على شرط حادث ويلزم التم ولم يعقل المعارضة معهم بانه على تقدير عدم الايجاب ايضا
لو كان حادثا التوقف على شرط حادث لانهم في صورة الاختيار يجوزوا الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون
على هذا التقدير القول بانه لو كان حادثا التوقف على شرط حادث بخلاف المص والمعترض فان القول
بان الشيء لو كان حادثا التوقف على شرط حادث باطل عندهم سواء كان الفاعل موجبا بالمعنى الذي حققه المحشي
او مختارا كذلك فانهم قالوا الداعي الذي هو عين الذات القديم كافي في تخصيص ايجاد الحادث بذلك
الوقت ولا حاجة الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال بانه على تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا

لتوقف

استدل المص

التوقف على شرط حادث لكفاية الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط ولو
بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معه بانه لو لم يكن موجبا ايضا وكان العالم حادثا لتوقف
على شرط حادث بالالزام ولا يمكن الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي
ان كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث فسواء كان الفاعل موجبا او مختارا يمكن منع القول
بان الشيء لو كان حادثا التوقف على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض
الايجاب ثبوت التوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال ولا يمكن المعارضة بل كلما يكون
الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا
او مختارا نعم لما كان حدوث الاثر مع الايجاب امرا لا يعقل فرض عدم جريان التوقف في صورة الايجاب مع الحدوث وهو توهم
فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث انما قاله المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع
قطع النظر عن هذه المرتبة عن اتحاده بهذا بل فرض وقوعها ونحن نقول بانه يتوقف على شرط حادث ولا يمكن
انه على تقدير الحدوث يمكن منع هذا المقدمة مستندا بالداعي ولا ارتباط لهذا المقدمة بالايجاب
والاختيار فلا يحتاج في الصورتين اي الايجاب والاختيار الى شرط حادث فبطل الاستدلال وان لم يكن
الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث لبطلان الترجيح بلا مرجح بزعم المص مطلقا في
المختار والموجب فيلزم التم فيلزم مرعى المص هربا عن التم قبول الترجيح بلا مرجح وهو عدم الايجاب
مطلقا وهو لا يناسب مذهبه لانه قائل بالايجاب لما مر فيكون المعارضة تامة فالاستدلال المذكور في الشرح لو تم لدل
على بطلان الاختيار ولا الايجاب الذي قاله المص اينما فرضا من التم لانه احد في الاستدلال انه على تقدير
الايجاب لو كان حادثا التوقف على شرط وهذا لو كان صحيحا والداعي لا يكون كافيا في الايجاب المعنى
المذكور لكان صحيحا في صورة الاختيار والايجاب الذي قال به المص فيلزم بطلانه ايضا لانه يلزم
التم والمص لما قال بالايجاب لما مر وبطلان الترجيح بلا مرجح مطلقا فلا يناسب هذا الاستدلال
مذهب المص فالمناسب لمذهبه استدلالا يبطل به الايجاب بالمعنى المذكور دون الايجاب مطلقا وهو ظاهر
ولا يشعر بما قالوا الايجاب مطلقا فكان مناسبا لمذهبهم فلذلك الارادات التي نشاء من علم فهم المراد بلا ورود الوجوب

كلما

قاله

بزعمه

هربا

والتزوم اي بدون الوجوب والتزوم في الاختيار والارادة كما هو زعم المعتزلة من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب
تعلق الارادة مثل كون اصلح للمصلحة فان الاصلح واجب على الله تعالى وزعم المعتزلة وبعض المتكلمين انه لا بد
قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر
فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل الاثر بعد تعلق الارادة بل القول
بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين اهل الاشراق قليلة من المتكلمين القائلين
بالاولوية الغير مؤثرة فالوجوب والتزوم الذي ينفيه الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب
له الاصلحية لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا يتعقل وقد اعترض عليهم بان ما قلتم في
وجوب الفعل انه بعينه في تعلق الارادة ايضا فالمنع الاستدلال ما تراه وهو ان
تاثير قدرة العالم ليس في الايجاب بالمعنى المذكور ولا يلزم قدمه ضرورة فانهم نقول الايجاب مطلقا
فانهم وان قالوا بوجوب الفعل لكن بالارادة والاختيار التي لا يجب تعلقه بسبب يوجب ذلك
التعلق لا ايجاب اصلا والمص قال بوجوب الفعل بمقتضى الارادة الواجبة لكون
اصلحية الفعل بالنظر الى نظام الخير لكن مقتضى الارادة وان كان فان الحدوث لا دائما
والحكيم قابل بهيئته لكن دائما فامل قوله ولا خفاء في ان المص اختار المذهب الاول الحاصل
ان المص قال ببطلان الترجيح بدون المرجح الموجب لزم القول بايجاب ما وهو الايجاب
بالغير فلم يصح عنده هذا الاستدلال لانه ينفي الايجاب مطلقا فيكون مناسبا لمذهب من يقول
بجواز الترجيح بلا مرجح وينفي الايجاب مطلقا بل الاستدلال على مذهب المص هو ان الايجاب
يستلزم القدم لكن التالي باطل فيكون مختارا قوله اي قدم الفعل المطلق اي القدم
بالنوع ولزوم الايجاب ظاهر والا يلزم التخلف مطلقا ولا ينفع التوقف على شرط
بل لا يعقل ضيق مقدمات التم نعم يحتاج اليها في بيان لزوم القدم
بجميع الاجزاء بحسب الظاهر كما سيأتي في قوله فان قيل قوله ذلك التوقف الى قوله
مستلزم اقول قوله مستلزم خبر لقوله ذلك التوقف وقوله وامكان استناد الخ للمسند
لقوله ممنوعا وحاصل الكلام ان ذلك التوقف مع كون لزوم الحدوث الفعل مبنيا على

بارادته

قوله

فليغور

المطلق ممنوعا

ان الحدوث

ان الحدوث المذكور لما كان محالا بقاء ان لا يتوقف الحادث بذلك الحدوث على شرط حادث
غايته انه يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك لا فساد فيه لامكان استناد الى الذي هو
الحدوث المذكور الى الذي هو التخلف فلا يستلزم التوقف بطلانه لانه مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه بناء على ان الكلام في الحدوث بالنوع ثم لا يخفى انه ان جعلنا الكلام اعتراضا على الدليل
سار الجزء الثاني من الكلام خارجا عن المناظرة اذ التوقف المذكور بمنزلة الثاني في القياس
الاستثنائي وابطاله غير مضر بالمستدل بل ينفعه فان المستدل انما يقصد ابطاله ويلزم التم فلا
ان يجعل الكلام تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو الثاني وان كان لازما لمقدمة ممنوعا بناء
على السند المذكور فكان الاستدلال من هذه الجهة عليلا لكن يبطل في نفسه من جهة لزوم الدور كما هو باطل
من جهة لزوم التم فهو يحتج على الدليل من جهة وتقويته له من جهة اخرى وان كان سوقا لعبارة
خلاف ذلك فامل وفيه كلام سيجيء قوله لما لزم هذا الحدوث الحدوث النوعي قوله مستلزم لتقدم
الشيء على نفسه بيان استلزام تقدم الشيء على نفسه ان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث
اما ان يكون مقارنا او متاخرا عنه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جدا قوله وايضا التخلف عن الموجب
قد يقال انه خارج عن قانون المناظرة اذ مجرد دعوى محالية المقدم في دليل الخصم ثم دليل المستدل فهذا البحث لا يتعلق
بالمستدل اذ الكلام على تقدير امكان المقدم تنزلا واستظهارا وهذا ايضا يرد على المنع والسند المذكور مثاني
حاشية التوقف لانه لما حدث مطلقا اثر الموجب بمعنى المذكور لزوم التخلف وهو ظاهر فلا حاجة في
تتميم الدليل الى اعتبار توقفه على شرط حادث واستلزام التوقف به الخ قوله يلزم قدم الفعل المطلق لانه
على هذا لا يخ بشيء من اجزاء الزمان اذ لا استمرار الموهوم قبل الزمان من شرط ما فيلزم قدم الفعل المطلق
من حدوثه وهو غريب قوله وذلك كاف اي كاف فيه ان استلزام الايجاب المقدم والمحدوث ولو بالنوع
وهو الذي صرح بقدم الفعل المطلق اذ لو لم يكن قديما اصلا لزم التخلف قطعا وان لم يلتزم
بعدم مقدمات التم قديم جميع اجزاء العالم فلا حاجة الى الكلام التوقف لزوم القدم في الخارج
فان قيد فلذا ذكره وما جاء منه قوله صنعا قيد المراد بالتقارب اعم من ان يكون الشرط السابق مقدم ثم حدث الشرط
اللاحق وهكذا اذ اكان الشرط السابق باقيا مع الشرط اللاحق مع التقدم والتاخر في الحدوث بل اما بطلق

لحالة

لان قضية الحدوث بالنوع وبعض الآراء الظاهر بطلانه الا بنفي معرفة الشرط فتامل من تعليق

تعاقب الشروط حقيقة على الثاني ومجازا على الاول لانها معدات حقيقة ولا يخفى انه على هذين التقديرين يلزم
قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو الذي قاله في الحاشية وعلى هذا انحصر صور الاجتماع الشروط
في حدوث الشروط معا بان لا يكون لها تقدم وتاخر في الحدوث ولا يخفى انه على هذا التقدير يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة سواء كانت الشروط مجتمعة في الازل او لا يزال الآن في الصورة الثانية يلزم
تخلف الشروط عن علتها ثم لا يخفى ان صورة اجتماع الشروط في الازل خلاف المفروض اذ الكلام في صورة
الشروط الحادثة مع حدوث العالم قال يلزم قدمه بالشخص والقدم بجميع الاجزاء وعلى التقديرين لا يمكن
ان يقال لو كان حادثا بالشخص اي بالجزء لزم التخلف لاحتمال توقفه على شرط حادث فلا يلزم التخلف فلا بد في
اثبات المطلوب من اعتبار التوقف لهذا قال انه لو كان حادثا التوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن
الموجب في ابطال التوقف قال انه لو كان حادثا التوقف على شرط حادث بل لزم التسلسل نعم لو كان الاثر حادثا بالنوع
والمؤثر موجب لزم التخلف مطلقا قوله او القدم بجميع الاجزاء فيكون نقيضه الحدوث في الجملة ولو بجزء ولا
يلزم منه التخلف صريحا بخلاف الحدوث من جميع الوجوه قوله او قد سبق استحالة قدم العالم حاصله انه اذا
ثبت ان الايجاب يستلزم قدم ما ولو كان قديما بالنوع وثبت فيما سبق استحالة القدم باي وجه كان ثبت
استحالة الايجاب فلا حاجة لنا في بيان استحالة الايجاب الى اثبات استلزامه لقدم العالم بالشخص او
بالجزء فبيان هذا الاستلزام مستدرك قوله وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل
هذا على تقدير الثاني اعني قوله وايضا الدليل العقلي قائم قوله وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنها
لانها ليست من الجواهر ولا من الاعراض المفارقة لذات الموجد بل قائمة بذات الموجد على راي المعتزلة
قوله المناسب ان يقال الامكان لا يخفى ان هذا الامكان مما قال به الحكيم ايضا وليس هو الاختيار بالمعنى
الذي ذكره المحشي قال الميلي كما عرفت سابقا بل على ما ذكره هو وقوع الانفكاك عن الذات بحسب
نفس الامر المستلزم لحدوث العالم حدوثا زمانيا فظهر ان قول الشارح فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر
الى آخره على ما هو المتبادر انا ندعي ان معنى الاختيار هذا المعنى غير مناسب لمذهب الميلين كما حققه المحشي وتفصيل
الكلام ان هذا الدليل على ما قرره الشارح ليس نافيا للاختيار بالمعنى الذي حققه المحشي انه مختار المص فان الدليل
المذكور انما يقتضي كون التاثير بطريق الوجوب حال اجتماع الشرائط وهذا ليس موضع الخلاف بين المص والحكماء

الشروط

قوله

بل متفق عليه بين الفريقين نعم لو دل دليل على دوام وجوب التاثير وازليته لكان منافيا للاختيار المص بزعم المحشي ومقابلا
لمذهبه وهذا الدليل لا يدل عليه كما لا يخفى بل يدل على ابطال اختيار الاشعرية بحسب الظ ولا يلايم الجواب المذكور
بمذهبهم فانهم ينفون وجوب التاثير مطلقا فالظ ان قول المص هذا اشارة الى ردهم الجبر باعتبار الوجوب المذكور
فتامل انه لا ينافي الامكان بالنظر الى الذات وهو كاف في رفع الجبر وسياتي زيادة تحقيق هذا قوله فالاولى هذا
المقام ايراد تحقيق ثالث التحقيق ان التخلف الخ هو التخلف عن مقتضى العلة واللازم مما ذهب اليه اهل الاختيار من تحقق
العلة التامة في الازل بدون معلوله هو التخلف عن ذات العلة واستحالته فم والدليل انما يفيد الاول دون الثاني
كما لا يخفى على المتامل قوله وجايز عند الحكماء تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وتقدم دورة من الحركة على دورة
اخرى متصلة بها فان الحكماء يجعلون الحركة والزمان كما ذكرنا اجزاء من العلة التامة وقالوا انها معلولة
قوله فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص معروف ان كلام الشارح لا يدل على فهم المحشي فانظر وعلى تقدير تسليم انه يدل
على فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد حدوث الارادة عند المص لصحة العبارات المشعرة بالحدوث لازم البتة
والخوان الشارح يحملانه الى هذا ان كما سنبين ان شاء الله تعالى والظ ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير حتى
يصير معنى القول بالسبب لوجوب العلم بالاصلح فانه وجب بالغير قطعا ان قلنا ان الاصلح واجب ويلزم من هذا
الكلام انه جوز ان مرادهم الامتناع بالذات في غير حال الوقوع وهو بعيد فتامل قوله يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر
لا يخفى ان هذا الاستدلال ايضا لا يناسب ما ذهب اليه الحكماء من نفي الايجاب الذاتي خالفه المص بزعم المحشي اعني الوجوب
الذاتي ولا يقتضيه فانه لا ارتباط له بدوام الوجوب وعدمه بل انما يشبه في نفي الاختيار المقابل لمعنى الجبر
والاضطرار الذي لا يقول به الحكيم ايضا وجوابه ما ذكره المحشي فظهر ان الجواب المذكور والسؤال كلاهما غير
متناسبين لمحل الخلاف بين المص والحكماء على ما قرره المحشي والعجب غفلة المحشي عنه فتامل والحق ان كلام المص ليس اشارة
الى جواب هذا الاستدلال اصلا ولعله اشارة الى ما ذكره المحشي في الحاشية الآتية قوله الشم يعني نختار انها حال
عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشم على محملين الاول انا
لا نختار ان القادر يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي التمكن من الترك في زمان والتمكن من الفعل في
زمان آخر وان لم يتمكن في كل زمان على الطرف الآخر اصلا وهذا هو الذي حمل السيد المحشي كلام الشم عليه وهذا

وان لم يرد عليه ما اورده المحشي الا انه ظاهر الفساد لا شك ان القدرة انما تعتبر بالنسبة الى الزمان الواحد وان
على ما ذكره مضطر في كل واحد من الزمانين مع انه لا دخل لاختيار شق العدم بل كلا الشقين على التساوي في
الظهور فيساوي اعرض عن المحشي والثاني احمل على المحشي وهو انه نختار ان القدرة في حال العدم لكن معناها
عن الفعل والترك في ثاني الحال لا حال العدم فاعتبر القدرة على الفعل والترك بالنسبة الى زمان واحد وهو ثاني
الحال تاويل عليه ما انتقل الكلام الى ثاني الحال فظهر ان كلام المحشي على التقدير لا مناسب لدفع الشبهة فتامل قوله
اي القدرة الحادثة اي قدرة العبد فانه لا خلاف في ان قدرة الله تعالى قبل الفعل وتعلقها حادثة مع الفعل
بزعم الاشعري والا لزم قدم العالم او حدوث قدرته تعالى كما يظهر من كلام الشارح في الكيفيات النفسانية سابقا
واذا عرفت انه لا خلاف في قدرة الله تعالى عرفت ان حمل الكلام على هذه المسئلة في هذا المحل موجب لاعلاه
كما حمله المحشي غير مناسب مع تكرار ذكره سابقا فتامل قوله بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في الحال
اقول هذا التزام ان محصل التكليف ليس ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر وشارحه بطلانه اذ ظاهر ان الكافر
في كل آن مكلف متحيرا بالاسلام بلا عن كفره في هذا الان وبانه تاخيره الى الان الاخر ولا يخفى انه لو ورد الجواب
المذكور بهذا الرد لتم الرد ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه آخر من قبل الاشعري بان التكليف بغير المقدور
بالفعل مع امكان كونه مقدورا لا فساد فيه ولا شك انه في حال العدم يمكن كونه مقدورا بان يجعله موجودا
بدل كونه معدوما وهذا الامكان كاف في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق والحاصل انه للاشعري ان يقول
انه لا نم ان التكليف يقتضي فعلية القدرة بل يكفي امكانه وهي ممكنة في حال العدم وان لم يتمكن بشرط العدم
وهذا قريب مما ذكره بقوله ويمكن دفع هذا الايراد فافهم قوله واورد عليه بان اسم الكفر في ثاني الحال
حاصله انه لزم عدم اجتماع القدرة والتكليف لا قبل الفعل لا القدرة ومع الفعل لا التكليف وان كان القدرة
ثابتة واجابوا بالالتزام عدم اجتماعهما وانه غير محذور فيمكن ان يكون التكليف قبل الفعل والقدرة
مع الفعل ولا يستدعي التكليف ايضا من هذا وثانيا يمنع ان لا تكليف مع الفعل لان ذلك ليس تحصيل
الحاصل المحال قوله ويمكن دفع هذا الايراد لا يخفى ان هذا دفع للايراد بتغيير الجواب المذكور اولا
اذ لا اختصاص لهذا الكلام بالزمان الثاني ولا احتياج على هذا الى التزام ان التكليف بايقاع الايمان
في ثاني الحال عدما هو مناط الجواب المذكور اولا فتامل قوله لم يتحقق الا مع الفعل ولهذا قال الاشعري انه لا يجوز

الا بالطرف

الا بالطرف الواحد وان القدرة المتعلقة بكل طرف غير القدرة المتعلقة بالطرف الاخر والا لزم وقوع
الطرفين فافهم ولا يتوهم ان هذا الرأي مناف للقول بان القادر من يصح الفعل والترك منه
في زمان واحد لا في حال حصول احد الطرفين وتعلق القدرة المنسوبة اليه به يمكن حصول الطرف
الاخر وتعلق القدرة المنسوبة اليه بلا تخلل الجهة وذلك كاف قوله فهذا رد الاشعري قوله
اه لا يخفى ان الاشعري لا يقول بهذا في قدرة الله تعالى بل في القدرة الحادثة من العبد فالرد عليهم في بحث
قدرة الله تعالى غير مناسب فالاسناد بعد تحقيقا للقدرة بانها قبل الفعل متحققة
فتامل قوله قد اشارة الى ان ليس شرط كون انتفاء الفعل ثابتا في العبارة ان يكون شرط كون القدرة
متعلق القدرة كون الشيء فعل الفعل فان انتفاء الفعل يكون متعلقا للقدرة فان الاشياء
لا يقع في ان الانتفاء كيف حادث بل انما يقع في تعلق القدرة بالترك والعدم وبذكر الانتفاء يرفع الاشتباه
قوله فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلق القدرة لا يخفى ان هذه الشبهة لا خصوصية لها بالقدرة
والاختيار المستلزم لحدوث العالم التي قال بها الملتون على ما قرره المحشي بل لا خصوصية لها بالقدرة
وانما هي شبهة لنفي القدرة مطلقا بحيث لو تمت لدلت على نفي القدرة التي قال بها الحكماء ايضا اي
الفعل والترك بالنظر الى الذات فانه يجري فيها ان العدم نفي محض فلا يصح كونه متعلقا للقدرة و
ايضا لو جرى لما ترتب بقدرة الله تعالى عليها ازلي بزعم الحكماء ايضا فيلزم ان لا يكون
مقدورا لله تعالى بالنظر الى ما ترتب المعنى الذي قال به الحكماء ايضا وهذا الاخير مبني على ان مناط
قول المستدل من انه لا شيء من الازلي باثر للقادر على اثر قوله ان اثرها لزم تحصيل الحاصل استمرار
ازلي ما هو ازلي حاصل قبل تاثير القدرة على ما حمله المحشي فاجاب عنه بان تاثير ما هو لا
واما اذا كان مناط على ما هو المشهور بين المتكلمين من اثر القدرة يحتاج ان يكون
حادثا فهو الزامي على المتكلمين فلا يرد شيء على الحكيم والحاصل ان هذه الشبهة لو تمت لدلت
على نفي القدرة بكلا المعنيين وبالنسبة الى ان قادر احد فتامل قوله اشارة الى رد الدليلين اما الدليل
على ان العدم ليس مقدورا واما بالنسبة الى الدليل الاول فبطريق الاشارة والايماء وبالنسبة

الى الدليل الثاني فبطريق التصريح والغرض الاصلي من هذه الحاشية تصحيح الاول فانه بعيد عن عبارة المص
فنقول قوله المص نور الله ضريحه وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اقول القدرة قد يطلق على قوة
يتمكن بها المؤثر من التاثير في الاثار مع العقل والشعور فان ضمت اليها الارادة اثر والا فلا ولا خلاف بين العقلاء
من الحكيم وغيره في ثبوت القدرة بهذا المعنى في الجملة للواجب الموجود تعالى وهي لا تنافي
الايجاب والاختيار بل يجتمع معهما فان كان الغرض من هذه المسئلة بيان عموم
هذا المعنى للواجب الوجود بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية فهي مقصد عظيم لا يتم
بالدليل الذي قرره الشارح من ان الامكان علة للمقدورية عامة لظهور ضعفه لما اورده
عليه الشارح ستعرف بل لا يرد عليه انه لا خصوصية لهذا الدليل بقدرة الله تعالى
بل الوجه الدال على عموم قدرة كل احد لكل الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل الفاعلين على السواء
فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة الى الكل ايضا وليس في الدليل ايضا لخصوصية العموم بالواجب
والتحقيق ان المقدورية التي هي مفهوما يغاير القادرية امر بين الفاعل والمفعول
وكانه لا يحصلها من علة باء المعلول عن الوجود ورفع المانع ممن يعلم عن تعلق القدرة كذلك
لابد لها من امرين الفاعل من شيئين احدهما قوة يتمكن بها من التاثير ولا كان كل ممكن
يمكن صدوره من كل واحد وهذا مشترك بين الموجب والمختار والثاني كون هذا الصدور ليس بان
يكون الوجود بلا ارادة ولا امكان صحة المعنى لا لا الكل نسبته متساوية الى كل الفاعلين فلا يكفي
مجرد المصحح بل الوجه ان المذكور ان حصلت المقدورية والقادرية معا ولا كلام
بما كانت تلك القوة حاصلة بالنسبة الى بعض الممكنات دون بعض كما نرى من انفسنا
نسبة الى بعض الافعال دون بعض مع تساوي الكل في المصحح الذي هو الامكان الذاتي فلا يستلزم
الامكان في المعلول حصول القوة المذكورة في الفاعل الذي ذكرنا انه مشترك بين الموجب والمختار واعتراض
بعد تسليم ما منعناه باعتبار الشق الثاني ودفعه ما ذكره المحشي رحمه الله من تعميم المقدورية
بالنسبة الى الواجب تعالى بلا واسطة او بواسطة وان الامكان علة لاحتياج الى تاثير الواجب تاثيرا لا يكون

بلا ايجاب

بلا ايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكره يتوجه ايضا على الدليل المشهور الذي سينقله الشارح
قدس واعتبر وقد يطلق القدرة على المعنى الاخص الذي عاشا بها الميون على ما حققه المحقق
ولا شك في انه لو قصد تعميمها بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية بدليل على المذكورين مع ما ذكرناه لورد
عليه ولذلك حمل المص بالنسبة الى ما هو مقدور الغير وعمم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وح
وان فرق الكلام لكن الظاهر ان الغرض هو التعميم بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية بلا واسطة فرق قوله
لو فرضنا المسئلة هو المشهور يكون حملها على ان المراد بالعلة دليل اختيار الواجب هو الاول
عاما بالنسبة الى الكل انما يكون لاختياره تعالى عاما بالنسبة الى الكل انما يكون الحاصل
انه لا يكون الغرض لتتميم القدرة المشهورة بالنسبة الى الممكنات بل يكون الغرض ان صدور كل افعاله
تعالى انما هو بالاختيار ولا يجاب بالنسبة الى البعض ولا شك في صحة هذا الكلام وان
كان قليل الجدوى بالنسبة الى المسئلة المشهورة كان ما حمله المحشي ايضا كذلك فما علم لا يخفى
ان ما ذكرناه بناء على ما حققه المحشي من معنى الاختيار واما على ما حققناه فالمسئلة هي الاولى كما هو
المشهور اذا الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور عن الغير لا يخفى ان المقدورية كون الامكان
المذكور علة مستقلة للمقدورية حتى يلزم من عمومه عموم الصفة اي القدرة ولا يخفى ان قوله
اذا لم يتصف به يتصف ناقض من هذا البيان فاستلزام العموم حاصل العلل الناقصة ايضا
بالنسبة الى المعنى فتامل واكتفى بعض الكلام لظهور الشارح فقوة انه
اذا لم يتصف بها واذا اتصف بها فكانت علة مستقلة لو صار قدرة
على الاطلاق اي سواء كان مقرونا بجميع شرائط التاثير ولا الامكان علة لحاجة الموجود
الواجب الوجود وان كان بالواسطة فتامل والحاصل انا نقول لا امكان له ان تاثير الموثر
الذي هو واجب الوجود بلا واسطة بينه وبين الاثر او بواسطة لا امكان له في صورة
الايجاب لما بيناه ان تاثيره تعالى بالايجاب هذا بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من
ان المعدوم ليس بشيء وانما هو فتحص اه اقول لو صح هذا البناء والمعنى لتم ما ذكر

لا يتصور اختلاف نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات ولا يتصور اختلاف نسبة الايجاد
بعض ممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو
وغيرهما كما عرفت سابقا قوله ولا فرق بين المذهبين في ورود الجميع اقول لو كان بناء الدليل على عدم تمايز القدرات
بناء على انه نفي محض كما هو ظاهر كلامه الثم بل مرجحه تكون بعض مقدوراته دون بعض بل لا يتصور بعض
والكل انه لا تمايز اصلا وكان المحشي اعرض عن هذا البناء ولظهور ضعف هذا المعنى بناء على الوجود الذهني وعلى المبنى
ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع وغيره بخلاف مذهب الاشاعرة
من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكره عن المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر
عن الارادة والعلم بالاصلح وح هذا يصح عدم القدرة على المذهبين ولا ينافيه ما قرر مذهب المعتزلة و
هذا هو الذي يكون المحشي بصدده هاهنا بصحته قوله اقول على قاعدتها ولا يلزم الا جواز الا يخفى ان
مراد الم ان على قاعدة الاعتزال الاحوال يعني كذا الا انه يلزم على قاعدة المعتزلة هذا والمعتزلة قائلون به
فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم من قولهم اذ يكفي المانع عدم ثبات قولهم بنعم
وان لم يستلزم نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكيم لينفع هذا الكلام فتدبر اللهم الا ان يقال غرض
المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق عن تخصيص الكلام بما هو مقرر والغير يدل على دفعهم
اذ قاعدة الاعتزال والحكم منافي لعموم القدرة قوله هذا لا يوجب تجويز عدم صدور مكوناته الكلام لا يرد الكلام
في الحاشية السابقة على قاعدة الاعتزال قوله يمكن الزامهم بان ارادتهم مبدء الاشياء خيرتها غالب لا يخفى ان هذا
الجواب وان كان دافعا لشبهة التشويه في بيان الانتينية الناشئة من توهم وقوع الشيء في العالم بان وقع ليس
لكن لا يحسم مادة شبهة عدم عموم القدرة المستنبطة من الشبهة المذكورة بان يقال لما كان الله تعالى خيرا محضا
فلا يكون قادرا على الشر المحض والغالب والمساوي والجواب بانه واقعا لا يرتبط بهذا الكلام اذ مدار هذه
الشبهة على انه لا يمكن صدورها عنه تعالى فعدم الوقوع لا ينفع في دفعه والظاهر ان غرض المحشي الثاني
دفع توهم الانتينية الناشئة من توهم وقوع احد الاقسام الثلثة المذكورة من الشر لا رفع هذه الانتينية
ايضا بضم ما ذكره المحشي سابقا من تفصيل القدرة اي القدرة المستجمعة لشرائط التاثير وغيرها ايضا على

علمه

علمه بذاته اما لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه والعالم بالقضية يجب ان يعلم الموضوع
والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته قوله فانه لا يظهر الا لاهل التالة والذوق اشارة الى صعوبة اتمام
هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال والعلوم الظاهرية وقوته عند اهل التالة والذوق اللهم
ارزقنا وقد يقال انه اشارة الى انه تدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات او جعل
مناط التغير والمقتضي للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى
وقد يقال انه اشارة الى انه بعد تمام ما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى الى هذه المقالة يظهر عموم
علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته باحد الوجهين
المذكورين اجمالا فيثبت لا علمه بذاته ثم بواسطة بالاشياء او يثبت الكل علمه مطلقا ثم يثبت منه علمه
بجميع الاشياء قوله الثم واما الذي لم يورده المص انه فاعل بالقصد والاختيار اقول ان اراد وا
بالقصد والاختيار هو المعنى المتعارف المستلزم للعلم فلا بد من اثباته ولم يثبت قبل وان
اراد وبهما معنى القادر المستلزم لحدوث العالم على ما حقق المحشي من انه مخصص بالمثلين وهو الكان
انفكاك العالم عنه ثم فلا بد من بيان الكبرى اعني قوله ولا يتصور ذلك بدون العلم بالمقصود فاقول
الحق هو الاول ويمكن بيان ان حدوث العالم لا يتصور بدونه اما على طريقة المعتزلة بانه بدون العلم
والارادة لو كان حادثا يلزم الترجيح بلا مرجح او المرجح الحدوث عندهم هو الداعي اي العلم
بالنفع وهو لا شعور ولا قصد بلا مرجح واما على طريقة الاشاعرة بان مصحح الحدوث عندهم هو تعلق
الارادة في ان الحدوث وهو لا شعور ولا قصد فلا ارادة فلا يصح على الطريقتين حدوث العالم بدون
القصد والعلم لكن يرد ان العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين وحجية موقوفة
على اثبات النبوة المتوقفة على علمه تعالى فلو اثبت علمه بالحدوث لزم الدور فتامل قوله ظنا منهم ان هذا
هو العلم اي بعض من نفوا العلم انما نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد وان نفوا بحسب اللفظ العلم
المطلق قبل الايجاد لظنهم ان العلم منحصر في التفصيلي كما ذهب اليه الشافعي حيث جوز ان يكون
النظام على وجه الكلي من الواقع وح لا يرد عليه ما اورد عليه لان النبوة لا يتوقف اثباته على عموم علمه تعالى

بل علمه بالمجرد الجزئية المتحققة ولا يتوقف اثبات العلم بها على عموم العلم بل يمكن اثبات العلم بها خاصة باحكامها
واثباتها مثلا فكون الالتفات جهاني بعض النسخ بالتعبير للمؤنث والظاهر انه راجع الى العلم
وامر تقديره الالتفات الى اوسا لبا سهل وفي بعض النسخ بهما بضمير التثنية ويمكن ان يكون
راجعا الى العلم والقدرة بان يجعل البحث عاما لهما كما يفهم من بعض عبارات هذه
الحاشية بعد تجريد المحسوس والمعقول اي بعد المحسوس من حيث هو محسوس وكذا المعقول
من حيث هو معقول لم يصح موجودان يكون ما وجوده لغيره اي كل ما يكون في الوجود
محتاجا الى الغير وشانا له وهو المقارن للمادة وما يكون حالا في غيره وان كان مجردا
كالصور العقلية وكان وجوده للمدرك نفس محسوسية ومعقولية اقول ان اراد ان المعقولية والمحسوسية مقتضيا
محض الوجود للغير بان نحو كان كيفا لكل المذكور اي قد وكان وجوده لغيره مقتضى محسوسية ومعقوليته اي وجوده كان
هو المعقولية والمحسوسية فلا نزاع على ما صرح الامر وان اراد ان المعقولية والمحسوسية يصدق عليهما
انهما الوجود للغير وان توغيل من الوجود للغير هما المعقولية والمحسوسية فلا يتفق به الفهم
اي ما قام بغيره وان نحو كان معلولا للغير وما قام بنفسه كان معقولا لنفسه اذ يمكن منع ان هذا
من هذا النوع وان اراد ان الوجود للمدرك من حيث انه مدرك نفس المعلولية وهذا العكس في شكه
في محله لانه لا ينفع في شيء اذ اثبات ان ما قام بذاته عالم بذاته مصادرة
او قبل اثبات عالم كيف يكون ان مدركه والجهات الخطابية لا ينفع في الذهب العلمية المطلوبة فيها التي
فاصل وليس للمعقول وجود بالفعل لا يخفى انه ليس معنى كون الماهية القوة لا انه محقق وانه لم يكن
صيرورته بالفعل لانه ليس موجودا في نفس الامر ولم يصر بالفعل في نفس الامر وابقى ان المكن حقيقة انه
ليس بموجود بل عدم محض ليس معناه انه ليس موجودا في نفس الامر ولم يتصف بالوجود بالفعل فان هذا
ظاهر بل المراد انه ليس الوجود مقتضى ذاته واذا كان موجودا في نفس الامر وان لم يكن حصول هذا المعنى
من ذاته فلا نزاع لانه لا يكون بالجهود بها وانكشاف فاصل فالموجود بالفعل الذي
هو موجود لنفسه اي الموجود بالفعل الذي هو متصف بهذا الوصف اي وجوده غير قائم

بالغير

كذلك بل

بالغير لنفسه كالموجود بالفعل كما حتى يعم التقوى بالصورة الجسمية ولا لما هو موجود لنفسه
ظاهر لنفسه حتى يلزم التقوى الهيولى وبيان ذلك ثم يلفظ بهمينا فصل تحقيق اي
اي في عبارة السابق كما اي بيان لعقل ذلك العبارة في هذا المقام ليس فيكون الجهة الطبيعية موجودة
كليا محتى لا يحتاج المقدمة الثانية الى الدليل بل لا يحتاج الى دليل لاثباتها وعلى القول لكراهة
في المعقول بالقوة التي يحتاج الى مجرد تجردها فيه انه يحتمل ان يحتاج الى تغيير اخر ولا يكون مجرد
تجردها فالتردد غير حاضر لاحتمال الاحتمال الثاني لاختيار الشق الثاني ولا يتم الحد فهو
معقول بالفعل كان مراد المجردات الثابتات فانها معقولات لذاتها واما الصورة العقلية المجردة
فظاهر ان هذا الكلام فيها فهو حاصل لذاته كلام مجرد بالفعل فهو عالم بذاته لم يكن عالما كان ولم يتعقل
الماهية اذ هو المانع عن الحضور عند انه الذي هو العلم فيلزم ان لا يكون ذاته معقولا بالفعل بل القوة
بالفعل هف ولا يخفى ان هذا الكلام فاسد خارج عن الصور المجردة من الاستدلال اذ نفس الصورة وغض عن ارتفاع
النقص لا تزال في الحاصل الطرفين حالا لا في معلوما ولا شك انه في صورة حضور العلوم عند العالم التي صيغها
كان العلم حاصلا فلا يمكن منع حصول العلم في هذه الصورة وهو ان الكرة يرد على هذا منع حلوله على الواقف
وهو ان حضور حصول هذا المعنى في فانه يستم بالنسبة الى ذاته في مقام اثبات ملازمة بذاته
مصادرة وقد اشار بذلك في الثاني بعد الاشتباه لا يتحد فيه فيلزم ان القيام قصد
الحاصل بالوصف العالمية والمعلومية بل قصد حضور شيء عند شيء ولا لكان دورا فاصل
اذ المقصود لا يحصل ما هو حصول العلم في صورة الحضور يستم لو كان المقصود بيان حقيقة
العلم لا ثبوته يكون لهذا النفع فائدة واذ ليس فليس من حيث اعتبار وصف العالمية
والمعلومية في الحدود وقد عرفت فساده الثاني واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فتحقيق الكلام اي قولها في كلام الشيخ وحسبه تحقيقا في معنى هذا المقدمة ان العلم بوجود العلة
يلزم العلم بوجود معلولها المخصوص بخلاف العكس وابطل الفاضل الامر ولا يخفى ان تحقيقه
لا ترتيب هذا المقام ولا ينفع فان الكلام في علم الواجب تعالى بحقائق الاشياء لا يكون بها موجودة فلا يلزم

ان مراده بقولهم العلم بالعلة يلازم العلم بالمعلول كما يفهم من مراده سعادة
ان تعقل العلة تماما منتهيا يلازم تعقل لوازمها والمعلول من حيث لوازمها فيلزم
تعقله كما يفهم من كلام بهمنيار وغيره وهذا هو مراده هم فان لزم المنع لا ولا الحكم بان
الفاعل العالم بذاته بما صدر عنه بديهي لا من حيث ان الفاعل الذي هو صاحب الشعور بنفسه لشعوره
بما صدر عنه البتة بل بديهية والحاصل ان بديهية اثبات انه فاعل جميع الموجودات
يمكن اثبات علمه بجميع الموجودات بدليلين لا اولا بدعوى ان العلم بالعلة يلازم
العلم بالمعلول بان يقال علمه بذاته الذي علمه بجميع الموجودات وهذا هو التقرير الذي ذكره الشارح وهذا
هو التقرير الذي وقع التقرير لا خصوصية له بعلم الفاعل بنفسه وغيره به
بل على تقدير صحة المقدمة المذكورة لو كان العالم به غيره ايضا لزم علم هذا الغير بجميع الموجودات
والطريق الثاني ان يقال ان الفاعل اذا كان ذا شعور بنفسه يكون ذا شعور بما صدر عنه
البتة بديهية وواجب الوجود لما كان فاعلا عالما بنفسه يكون عالما بما صدر عنه
وهذا ليس من حيث كونه العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول بل من حيث كونه
فاعلا وكونه ذا شعور بنفسه وهذا لا يجري فيما اذا كان غيره عالما به ثم قد يقرر
الشق الثاني والاولية الكمية ظاهرها مطابقة الثاني فتامل فعلمه بالكل بعلمه
بذاته الظاهر ان المراد به العلم الاجمالي والمراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار اذ لا شك ان
اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث الذات ويكون ارادة العلم التفصيلي لكن لا يلائم
ارادة ما يقوله وكثرة علمه اه قائمة في العلم التفصيلي قطعا
وكثرة علمه بالمراد هذا في العلم التفصيلي اما تصور الاشياء كما هو المشهور من الفارابي
والشيخ او بحضورها كما زعم غيرهما وهو قوي للجسمانية التي تنقش
فيها صور الاشياء لان النفوس المجردة الانسانية وما فيها ليست داخلة بحسب
هذه المرتبة لانه قيده بانه ينتقش فيها الجزئيات المادية وكانه عدها من المرتبة

بكثرة العلم بالمعلومات التي هي الموجودات

الثانية

الثانية وان لم يذكرها وجعلها من المرتبة الرابعة بعيد كيف يكون ادون من المرتبة الحسية
مع ان ما فيها ليس مما يمكن عدها من المرتبة الرابعة التي هي التفصيل المحض لزوم ان يكون جميع
ايجادات الواجب اه لان الجميع معلول الله فلا بد من علم بالمعلوم اينه فيقال اوجد من الله علم الذي معلوله
لم يكن عينه لان كل ما هو غيره كان معلولا له وكونه عينا باطل لان حضور المعلول غير حضور العلة
ولا يرد المثل الاعلى لانه اذا مثل الاعلى فلا مرتبة هي الصور العلمية الفائضة
بذاتها لا الموجودات العينية ولا محذور في احتياج الواجب الى الذات اه لا يخفى ان هذا
احتياجا للواجب الوجود بالحقيقة بل انما هو لاجل كون هذا الصور محتاجا الى الوجود لا لذلك الاصل بان
وجوده بوجود شيء آخر كالاعراض مثلا فلا يلاق هذا الاحتياج بطريق التسامح ستعلم من ذلك
فاول ما صدر عنه الصور لم يفصل بانه حاصل في ذاته ثم اوقاته بانفسها كما هو مذهب الكل
وعبارة بهمنيار بقيد الاول كونه واجب الوجود بذاته هذا العبارة والى بعد الاوهام
او استعمال لهذا الصور بل كان انه بحيث يصدر عنه هذا اللوازم يعني ان هذه الصور وان كانت
موجودة في ملاء باخذ الوجود المذكورة المنفية لكن كان علمه من حيث وجودها فيه بل
حيث انه مصدرها او عالميته ثم ايضا حين هذه الصور لا وجودها الروان كان وجودها
واقعا ايضا لغيره لا غاية المذكور غيره ليس نفي الوجود الا وفيه مطلقا اذ صرح انه لغيره ان موجودة
غيره بل يعني ان عالميته وكان ليس من هذه العالمية هو من حيثية الصدور وليس هو علم الاول
تلك الصورة اه وان كان لتلك الصورة لكن العالمية ليس بحيث كونها منه فان جميع الموجودات
العينية اشار بها الى ان الصور المذكورة ايضا من هذا المذهب ليس موصوفا بالعلم المغاير
بالنسبة الى الجوهر العيني اه فكانه في هذا نظره الى من يقول اختيار بالنسبة الى الصور التي
ليست موجودات عينية حيث يكون موصوفا بالعلم المغاير وكان المذهب الاول بالاشارة
ويكون الاشارة فقط والتغاير اعتباريا كما قال الشيخ سابقا
في بيان العلم الاجمالي ان في المشهود العلمي الكلي كان ذاته ثم عالما بذاته وبجميع الموجودات علما واحدا
والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار ويمكن ان يكون الاشارة فقط ولا يستدعي العلم صورا متغايرة

نعم العلم بالمعلول من حيث انه معلول

بعينها الصور بل

للمعلومات لان العلم الذي هو غير المعلومات لا يكون معدوما ولا بد من العلم المقدم على الفعل فيكون العلم
الاجمالي حيث نفي الصور لكن هذا لا يناسب ما سيقول من ان دخول الفعل منه من حيث علم
بعلمه من حيث هو معلوم لم تعد وانه لا بد من العلم المقدم عليه سواء كان كذلك فتدبر
وعلى من يباشرها باعتبارين اي الملتفت الى الاول والثاني باعتبارين فان الاول باعتبار
التمكن والثاني باعتبار حصول التمكن منه وكذلك في العالم فهو باعتبار الاول انما علم بالغير
باعتبار الاول اذ لا يصح العلم بالغير فيه كيف ذاته او بمعنى التمكن لا على بذاته فانه غير صحيح باعتبار الثاني
والعلم بذلك الاعتبار متكثرا لا يصح استحضار الغير بدون سبق
الذهنية اقول لا يخفى ولا يكون هذا العلم ذاتيا للعالم ان شاء بل هذا انما العالم بعد اعتبار الغير
ولنا التغاير بين العالم والمعلوم في علمه انه وكذا التغاير بين العالم وعلمه لا يتوقف المقدم على ايجاد تلك
اعتبار يكون جزءا من الشيء لا العلم ما ينكشف به المعلوم والعلم هو سبب او انكشاف الحكم بانه
عينه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك المعلومات الذات الواجب وجوداتها اي المعلومات المقصود
لحقيقة عن المعلومات بالتبع كما في علم الواجب بذاته الصورة بسبب حصول الصورة في الجوهر الاول مثلا فان العلم
في الصورة المتكثرة مغاير للعالم بالذات لا بالاعتبار الى قلنا هو يقتضي تغاير بينهما وبين المعلوم
ونسبة اخرى بينهما وبين العالم ان كان مراده انهما ممكنان في صورة اتحاد العالم والمعلوم فهو ممنوع لان
احد الطرفين في النسبتين المذكورتين هي مستقر العلم على تقرير ما مر لا غير فاحدهما العالم وفي الاخر
المعلوم فاذا اتحدا فكيف يحصل النسبتين لان مناط تغاير النسبتين تغاير الطرفين ولو في الجملة وان كان
بكفاية التغاير الاعتباري فهو مناط الجواب الذي ذكره السيد فلنقول اما في الكلام وان كان مراده انهما
ممكنان في صورة تغاير العالم والمعلوم فلا يتم بما سبق فيه لان الكلام في صورة اتحاد العالم والمعلوم
كما في علمه تعالى بذاته فتدبر ثم لا يخفى انه يرد على قوله واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى
من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض بينهما ان اعتبار النسبة سواء كان بالعرض او بالذات
يقتضي تغاير الطرفين في الاعتبار ومتغاير امام المعلوم ليستغرق بلا هذا الكلام اصلا الا الحديث كفاية التغاير
فظهر ان الجواب ذي الاعم وان كان في الكلام لغو لعدم استلزام كون مع وجوب التغاير الذي يحتاج كما مقدمة تشمل التسليم اعتبار

الغير

مثالا

في ثانيا الواجب لا يكون بعض الدليل بعلمنا بانفسنا والمعلوم ذكر العلم فاشار الى هذين القولين القول الاول
هو ما ذكره بقوله الماهية كما لا يحتاج الى الغير والقول الثاني ما ذكره بقوله ولا تقل ان كونها محلا للصورة
العلمية شرط في تعقلها قوله اشد تاثيرا اه اقول الاشدية على هذا المعنى لكون وصفا للحصول بحال متعلقه اي حصول
هذا الحصول باثره في الاكثر اشد من تاثير ذلك وهذا لا يقتضي كون نفس هذا الحصول اشد تاثيرا من تاثير
لغيره من ذلك اذ ربما يكون الشيء اضعف من شيء من وجه مع ان تاثيره في تحصيل
ذلك اقوى في التحصيل ذلك لامر لذات خاصة وعلى المعنى الثاني يكون الاشدية وصفا للحصول
نفسه وهذا بيان للعيان تامل قوله كما في ادراك نفس الانسان اذ ان يكون الشبح يكون مثالا
لا الشخص الحضور عند الادراك فان الصور الخيالية والحسية حاضرة عند النفس الناطقة ويمكن ان يكون مثالا
للنفي فان الصور الخيالية والحسية لا يدرك الا بحصول في القوى غير المراد بادراك النفس لانه
ادراك قوى النفس وهو بعيد قدس سره ولا يخفى ان هذا الاوتاد فيه انه خارج عن القانون لان الظاهر
في هذا المقام موجه والمذكور سنده فيكفيه الاحتمال فان لا يغرب مثقال ذرة يشكل
هذا بالمجردات المادية المتكلمة قبل حدوثها اذ لم يحتمل هو حتى يكون ما تلف لحالة
الموجودات الحادثة ولم يوجد صورتها في الجواهر العقلية على ما هو المشهور من امتناع حصول صورة المتكل
الاول في الجزئية منحصرة حسيا فيه لا يلزم القول بالاكتفاء بالعلم الاجمالي
اذ يجوز حصول صور المتكلمات الجزئية انما هو مسبوق بالعلم الاجمالي المذكور
وعلى هذا فاذكر سابقا في عبارة الاشارة انه بين الصادر الاول والتغاير
بينهما اعتباري لا التغاير بين الذات العلم والعلم بنفسها فالمراد ليس العلم المقدم
على الايجاد بل هو العلم التفصيلي الذي مع الايجاد تامل قوله كنسبة البناء الى الصور
البنائية اعترض من نقل كلام الشيخ استشهاد انه لا بد من العلم المقدم بالمتصورات
الصور فالوابر فلا بد من تصحيحه على مذهب الحكماء ايضا مع ما ذكره في التحقيق
قوله وبذات التحقيق سند يعني يعلم من احوال الصورة البنائية بالنسبة الى البناء ما هو
المقدمة علم واجب الوجود بالنسبة الى الكل الذي هو الغاية قوله وانفاعه اه ثانيا مراده

من ايجاد الموجودات في تعريف العلم الموجودات الموجودة تغيرها وقع في عبارتهم من ان المراد
من حصول الصورة في تعريف العلم الصورة الحاصلة كذا افيد انه اشارة الى ان مراد
ان العلم التفصيلي هو الموجود المنكشف والعلم الاجمالي الذي صرحوا القوم بتعلقه وغيره
وانه بايجاد المنكشف هو العلم الاجمالي لا منافاة زوال ذلك العلم واما لا شك
ان كلامي الحوادث المتغيرة له لا يحتاج خصوص بزمان هو ظرف وطرف فاذا
فرضنا ان اليوم الذي هو وقت تكلمنا هذا ظرف لوجود حادث معين فنقول
انك ان تأملت وجدت هناك معلومين احدهما كون هذا الجزء من الزمان
ظرفا لهذا الحادث وهو معنى حقيقي لا يتغير بتغير الزمان وغيره فانه اذا كان وجود زيد مثلا
واقعا في يوم الجمعة بعينه ايضا ان يوم الجمعة ظرف لوجود زيد وهذا لا يمكن تغيره وتبدله
في الواقع بتعاقب الزمان بل في غيره ايضا لو كان ملتفتا بالسابق فلا الا بالنسيان وبشبهه
والشبهة لا تمنع في ثبوت مثل هذا التغير وهو الذي ذكره المحشي ونفاه والثاني كون هذا الجزء
من الزمان هو الحاضر لان مدة مع الحادث المخصوص دون التي قبله وبعده ولا شك
في تغير هذا المعنى والعلم به فعند فرضنا ان يوم الجمعة الذي فرضنا ان وقت وجود الحادث
لا يصدق ان الحاضر عندنا الان هو الحادث المذكور مع يوم الجمعة
او الحاضر الان هو يوم السبت مثلا فيه كذا قبل يوم الجمعة وهذا ظاهر وفرق واضح وتقرير الشبهة
اثبات التغير في هذا المعنى فيصدق نقلا المعنى الاول ولا يخفى تشبيهه بما ذكرنا
فعلنا بان بقي الحاضر يوم الجمعة مع بقاء الدار مثلا عنده فيحصل له العلم بالمعلومين المذكورين كما عرفت
فاذا مضت الجمعة وجاء يوم السبت مثلا كان في المعنى الاول وانه لا يتغير واما المعنى الثاني وهو انه الان
هو يوم الجمعة التي يحل فيه زيد الدار ان كان باقيا لم يحصل الجهل لان الان يوم السبت وهو يوم الجمعة
وان تغير لم يتغير هذا ظاهر وجه لا يدفع الا بالفرق بين المذكورين في الكتاب احدهما قول
التغير المذكور انه تغير في الاضافات كما قال وتغير الاضافات مكرر والثاني ما نقل الامر الحكماء
ليس المنية اليه تعالى لان وكان سيكون ولم لا يلزم الجهل بالتغيرات المذكورة اللازمة للحوادث

وكذا ايضا

قطعا وما ذكرنا في تقرير الشبهة هو مرجع كلام الشيخ فالعلم ان زيدا في الدار الان وغرضه الاشعار بالمعنى
الثاني ولذلك لم يقل انه علم ان زيدا في الدار يوم الجمعة فانه موهم
المعنى الاول وكان غرض المحشي من التقرير الحمل الذي ذكره بقوله ويمكن
تقرير الدليل اه ما ذكرناه لكن ما قال انه يمكن حمل كلام المحشي عليه فيه
عن الحمل نظر اذ لو كان هذا هو مراد المحشي فهو الظاهر من كلام الشيخ دون ما حمله المحشي
كلامه عليه اولا واعترض عليه فانه من توهم ان يرد على المحشي انه كيف يقول بانه لا يتحقق الزوال
المذكور في الواجب الوجود تعالى وقد قلنا ان علمه تعالى حضوري ولا يخفى انه يزول الحضور بعد الزمان
وانعدام ما فيه اقول وجه التوهم تركيب الشبهتين وهو مشبهة تغير علمه تعالى بشبهة
كيف علمه بالمعدومات وقد صح سابقا كيفية علمه بالمعدومات بطريق حضور صورها في
الجواهر المجردة او بنحو احر والحاصل ان ذلك مقام اخر قد سبق والكلام هيهنا في لزوم التغير سواء كان
العلم حصوليا او حضوريا فتامل لان ذلك العلم اي العلم بالخروج في الان الثاني او على الاول لا يلزم
الزوال المذكور او المذكور او الحاشية وهو ان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الان المتقدم او في شيء من
الازمنة ولا عدم البقاء او بقائه في الدار في الان السابق ويمكن حمل عبارة التأمل هذا التقرير
بان يقول خروج زيد من الدار مثلا لا يحصل فيه في شأن الحال لزم التغير في علمه تعالى وان لم يتغير
لانه يجهل فيكون مراده من الزوال زوال الحالة التي هي عدم الحضور في الان الاول وانتقاله الى الحضور
واراد بالبقاء بقاء الخروج مثلا الى الان الثاني وهو جهله تعالى به وفي هذا الانكشاف
كثير فيقتضي كلام الشيخ نفي انكشاف الموجودات مطلقا حتى بالامر كثير بل نحو انكشافها على نحو
الخيال والاحساس مع اثبات انكشافها على نحو العقل بهذا قال هذا ما يحوج الى التعب فيه
وما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة اه هذا مما اتفق عليه
الفحول من المحققين الدواني وصدر المتألهين وياكد هذا البيان منهما اشارة الى ما ذكره المحقق
الدواني في حاشية القديمة على بحث الشخص حيث قرر توهم المتأخرين قدس سره ان هذا
في الماديات يكون ماديا لا محصل لزوال العلم الباري العالية وهذا هو نشاء

التشنيع على الحكماء فانهم ينفون علم بقاء الجزئيات انتهى من حيث المادية ان لم
يكن ماديا يلزم عدم علمه بالجزئيات وان لم يكن له مهية كلية ايضا كالجسم المتحرك
ما يجوز هذا التحقيق كما يفهم من آخر كلامه في تلك الحاشية من ان يجوز ادراك المجرد
من حيث هو جزئي والاحساس بالماهية طريق ادراك الجزئيات المادية فاذا فرض ان هذا
للشخص المتخيل بزعم المتاخرين مجرد لا يلزم عدم علمه تعالى بها ان زعم الحكماء ينفون
العلم الجزئيات على الوجه الكلي لا يلزم الاحساس بتحقيقهم بالجزئيات المادية فلذلك
قال ان هذا الامر ما دي حتى يلزم عدم علمه تعالى عند الحكماء فتامل ينفون حصول الصور الجزئيات
اي من حيث هو جزئي وهو كذلك محقق في الحقيقة هم نفوا عن المجردات احساس الماديات لا
ادراكها على زعم هذا الوجه فهو مدرك لانه بطريق التعقل فما اصدر الحكماء من
التجريد لا اذا اعلمت لخاطبك حاصله ما يحس وقلت مثلا فقرة ما مصدره المقدار
الكذائي لا يمكن الكاتب الى غير ذلك حتى يدرك الخاطب فقرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت
الفقرة المتصفة بها في الخارج فتصور الفقرة المذكورة يمنع الشركة وتصور الخاطب لا يمنع منها
مع ان المتصور واحد وذلك انما يكون بالاضافة الحضوري او الحصولي لا بد ان يكون المعلوم
بالذات اي الصورة الحاصلة لا حدهما غير المعلوم بالذات الاخر لامتناع حصول صورة واحدة لكل منهما
بلا تعدد في النفس فقط ومنعه مكابرة صريحة ليس كذلك بل ان تعدد الحضور بالاعتبار فربما
يكون الماهية مثلا حضور عند الماديين يكون محسوسا جزئيا عندهم مع امتناع هذا الحضور عند المجرد حتى
من عند المجرد يكون بحيثية كليا فان الصورة فافهم وهذا الاحتمال معا فيه مكان مراده
ان يلزم كون المعلوم بالذات اي الصورة الحاصلة لا حدهما مغايرة للمعلوم في الماهية وهو خلاف
مذهب المنصف من ان العلم عين المعلوم في الحقيقة والذات لا يخفى ان في تصحيح التاويل
ثم يكون على هذا بالصورة المتقدمة على الايجاد الذي يلزم التغير ثم هم فيه يزيد من
الاساء باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغير والفرق بين الذات والمعلوم المذكور تصحيح هذا المذكور بحيث لا يرد
فيه شيء اصلا ولا يلزم التغير وثانيها ان يكون التحصل المذكور اي التحصل الذي يكون معلوما

الوجه بله

للعالم مع انه في بحسب الكلية والجزئية يكون معلوما لاحدهما بالذات وللاخر بالعرض وذلك
فيما في بادي النظر لاحدهما ان يكون فرق الشركة بالنسبة الى من هو معلوم بالذات
وعدم الشركة بالنسبة الى من هو معلوم له بالعرض فلا يمكن ان يكون جامعا لعكس وبالنظر الثاني الى ان
يفهم بالاول القسم الاول لظهور امتناع كلية الشخص المعلوم بالعلم الحضوري من حيث هو كذلك
مع جزئية الصورة الحاصلة منه والقسم الثاني في حكم الاول الثاني وانه لا يصح لتبعيته كلامهم
لانه يلزم هذا احتمال ايضا يكون على متعبا بالصورة فتعرض منه الموجودات العينية تابعا
الوجود العيني الذي هو التغير والفرق لا يخفى شرح ذلك ابحث لا يمكن فانه التغير
التغير وفي الاضافة فيه لانه تغير في الاضافات وورد عليه ما ورد عليه على اختيار الشق الاول الى عدم
علمه تعالى بالموجودات العينية من حيث انها موجودات عينية وهذا اكثر بزعمه
لا دخل له فيما حكم الفرق الى لان الكلام في العلم باعتبار الوجود العيني وبزعم المحشي
لا ينفع ما ذكر فيه وقد عرفت فساده اي بعلم جميع الجزئيات بالكلية لا يحقق ان المناسب الكلام
انه على الوجه الذي يوجد به المحشي عليه وان كان المناسب بظاهر الكلام ايضا بعض الفضلاء وهذا
جار المحشي على الخلاف تامل لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير ثم نعم هذا ثم
في المكان لانه فاذا الاشياء ليس حال الزمان وما ينطبق عليه من الحوادث كحال المكان
فيه فان الزمان ليس قرار الذات وكذا الحوادث التبدل بتبدل الزمان
المراد بالحضور حضور اي من شأنه العينية اي والا العينية فيه لانه لا يتصور بالنسبة اليه
لعينية المطلقة المستغرقة جميع الازمنة فالمراد بالعينية العينية المطلقة مطلقا وسيقول
في الصدر المطلق ولا يخفى التكلف في هذا التوجيه وكلما سيقول في توجيه
كالمتوجه لانه ليس بزمان اي ليس له تمام زمان يختص هويته حتى ليس هويته
في غيره من الازمنة غير مختص باحد الازمنة بل هويته موجودة في جميعها
لا يعتريه تغير الزمان فاهو الله من العبارة اي بوجوده اي بوجوده تم المخصوص به
ان قد عرفت انه لا يمكن وجوده مخصوصا بزمان بحيث يكون تمام وجوده في غير ذلك

نعم الفرق بين الاسم والمعلوم

وهذا دليل على انه لا يتصور بالنسبة اليه

والمتقدم انه تعالى متوان بوجوده بحيث يوجد بعض الازمنة قبل وجود الواجب
فلم يدركه الواجب حتى يكون ماضيا بالنسبة اليه بهذا المعنى وكذا بعضها لا يوجد
بعد وجود الواجب تعالى حتى يكون مستقبلا ولا يكون الزمان الذي مع وجود الواجب مختصا حتى يكون حالا
لا ماضيا ولا مستقبلا بل كل ذلك بحسب فان وجوده تعالى لا قبل له ولا بعد له بل ازلي ابدي
متقدم ولا حال ولا استقبال بهذا المعنى وان وجد هذه المعاني الثلثة باعتبار تغيرات
الزمان لا كذلك من المتقدم والثلثة بالمعنى المذكور اولا بالمعنى المسبوق بتغير الزمان هذا مقصود الخشي
ولا يخفى بعده وعبارة المتن انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية لا يخفى التكلف فيما حل الكلام
عليه والظاهر ان قول الحكماء وتحقيقهم كما هو انه وان لم يكن من تعلقه المتعين والتحقيق الذي هو الحق عندنا
بعد ما اشار اليه بقوله وتغير الاضافات اشار اليه ايضا في قوله عبارة المنقول من شرح الرسالة
بحث من وجهين الاول انهم لا يجوزون التغير في العلم التفصيلي الثاني ان الشيخ صرح في الشفاء بانه
لا يجوز ان يكون واجب الوجود فانه يكون مع تغيرها عقلا زمانيا محضا ولا يخفى بعده
عدم مطابقة جزئيات التغير باعتبار وجوداتها العينية التي فيها التغير قطعا وانما الكلام فيها
اي تحقق الامر المعلوم بالتاويل الذي ذكره الخشي لكلام الحكماء ان المراد انه يعلم
جميع الجزئيات كما يعلم الكليات فالتشبيه باعتبار معلوميتهما وان كان يتفاوت كيفية العلم
باعتبار التغير وعدم التغير ويشهد هذا ما زرح بعض الفضلاء بان هذا العلم الجزئيات لا يتغير لصلة العلم
بالجزئيات كيف يرجع الى القول المتقدم على علم الخشي من ان التغير بالتغير لا يوجب تغيرا في العلم
كعلم الكليات لتحققه ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون ما هو قبلهم وبعدهم فتغير علومهم بعض انهم معلومون
بعض الاشياء اعني الواجب الوجود بعلم الاضافات التغير في علمه فان الخشي بها باعتبار وجوداتها العينية مختصا
بتلك الازمنة مكون المعلوم باعتبار الحضور آنيا لا يوجب كون العلم زمانيا وهذا من الجانب
الثاني ان من يجوز ويكون اي تحقق وجود وكلي بل فيلا هذا العلم لاختصاص وجوده تعالى لعدم اختصاص
العلم فالمراد انه ليس زمانيا لتحقق بكلية تجويز ان وجوده اينية محصورة بل فلا بد من الحطيم تماما وكذا يتبع
الازمنة ولا يناسب مذهب المتقدمين فانه قال بعد ذكر العلم الزائد على الذات بعلم الخشي لا يقال بانه

حضور

حضوره فيحدث بحدوث الحادثات وانما كان كذلك لان الحادث لا يخفى ان انكار الحدوث لا يكون
ليس كفرا بل انكار الكفر والحكيم لا يتكلم بالكلام ولا يسلم حدوث اثباته كما يكون كفرا يجب الحفاظ فيه
فانه يتغير بحسب الخارج والحضور قطعا فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم
لو ان تاويل بان غرض الحكيم من عدم التغير هو المعنى الثاني انه لا تغير كلي فيه وان كان قائلا بالتغير
الجزئي كما ذكرت فالحكيم ليس مخالفا لما ذكرت فقال ان هذا ليس مناسبا لعبارتهم فانهم
صرحوا بنفي ما ذكرتم من العلم الحدوثي التغير قطعا وليس كلامهم بحيث يقبل هذا التاويل
او هذا التاويل غير مرضي عند المعلم لان المتقدمين قائلون بالتغير وهذا مبني على
عدم التغير لا ان يحمل على ما ذكرته حتى لو ازم عدم التغير في العلم القديم فان لوقوع
الحوادث في العالم التغيرات فهي مستندة الى العلم القديم المقتضي لحدوث التغيرات على
الوجه الذي تحت هذه التغيرات لازم عدم تغير اقتضاء هذا العلم التغير التغيرات وجاز
تغير مقتضاه وهو هذا التغير وكل لا يقع هذا التغير الواقع فظهر ان هذا
التغير وقع لعدم ذلك التغير فيه وقول لا يخفى ان القول باسناد التغيرات
الحادثة الى العلم القديم تحقيق اثبات العلم الاجمالي القديم دون التفصيلي القديم
كما زعم الخشي مشكل جدا اذ لا اتيان في العلم الاجمالي كيف يستند التغيرات اليه فاقول
الشق وهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها اقول تقرير الدليل على ما ذكره
الشارح احتمال ان يكون الجواب في بل لزوم الدليل على انه تعالى لا يعلم الحوادث مطلقا سواء كانت
قديمة او حادثة اذ ثبت الدليل استناد وجوب الاشياء من علمه تعالى لو علم
دائما لا يجتمع مع الامكان ولا دخل للحدوث في ذلك والجواب على ان تقدير ان
الوجوب الغير الذاتي في الامكان الذاتي فاسد لان يبقى قول المعترض اشارة الى ان
توهم ان الوجوب المستفيد من علمه تعالى بالامكان والاختيار كما توهم بعضهم

لزما القديم والحادث لجواز استناد وجود الامر لغيرها سلمنا لكن الاستدلال بجعل الله تعالى
واسطة الاثبات انما يتم لو كان الوجوب واسطة للثبوت فيكون علة للوجود ولا يظهر استدلال هذا
اشار بقوله ولا البيان على وجوبه ثم لو اراد كلام المحشي منع الحيث غير مفيد تقدم البيان على وجوبه لا يدل
ان الوجوب علة تعم بل يجعل علة ولا يكون على وجوبه اي شيء كانت علته ولا يلزم من كون الشيء واجبا كونه علة
فلا يفيد نفي العلية بالخصوص وهذا على الاول لا يدل على مذهب المص ليس من الخشي الا من على
التكوين جوابا لا يحتمل ان يكون على سبيل التنزل والتسليم فلا يتضح كونه صحيحا لو اختار المص المذهب المتقدم
المحشي اختيار عدم الاسلام وان لو اكتفى الجل على هو التحقيق لا بالجدل لو لم يحمل على العلة ولا جاز ذلك كما قال
والى هذا اشار بقوله ويكفي اجتماع الوجوب فالوجوب النظر الى الاسباب الاولى
من جملتها ارادة الله تعالى علمه ولا امكان النظر الى الاسباب القريبة ومن جملتها ارادة العبد
وهو يقول في الصفات الحقيقية عين ذاته لا نفي كون صفاته نفس صفاته الزائدة لا كونه
نفي كونه بالليس لانه لا كونه واجبا لهذا الصفات ثابتة حقيقة فانما هو لذات الحق الواجب
لهذه الصفات وهذا هو المراد من عينية الصفات وهم ما قال العالم من الصفات
النبوة عليهم السلام ولعل معنى الحديث انه لا يفهم انه تعالى موصوف بما وصفتموه
به من العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لكن الفهم هاهنا من تلك الصفات لا كما يفهم
بانفسكم فاد اي حادث محكوم صنوع مسكم اي ذا امكان والحدوث والاحتياج الى المادة ورد
اليكم اي الحقيقة انتم مرجع هذا الدين فلا ينفي الاعتقاد بانه موصوف بهذه الصفات
بهذه المعنى التي يميز فيها بالحاكم فهذا كان النفي الصفات فقط لما وجدوا ان الله تعالى
واهب العلم والقدرة والحيوة قصدوا توصيفه فالفهم بما هو اشرف عندهم وصفوه بهذه الصفات
الا ان نفي كونه موصوفا بهذه الاشياء على الطرف الاشرف من جميع الامور
ولم يفهم انه باي نحو وما هو هذا الطرف الاشرف والعرض من نقل هذا الحديث
في هذا الموضع تحقيق معنى توصيف الله تعالى بالطرف الاشرف فيما عرف فيه هو الحيوة ونحو

بهذا الحديث القول بزيادة الصفات لان مضمون الحديث بالحقيقة نفي هذه الصفات
القول بالعينية في اصل الدليل ان الارادة التي هي المرجح اه اقرار على هذا لا يكون القدرة ايضا
زائدة على الداعي بل الذي شخص الصفات زائدة على الذات فان الصفات عينها عين الذات
فلا وجه لحكم بان الارادة ليست زائدة على الذات دون القدرة وباقي الصفات
الثابتة والحاصل ان الكلام في الصفات المتغايرة بالاعتبار وهو لا ينافيه عينية الكل للذات
بعض شارح والا يلزم ان يكون الحجة غير الصفات ذاتيا فيها وبقيها على مذهب العينية
لقول بعضها لا بد لهم من اثبات ان الارادة ليست مغايرة للذات بالاعتبار ايضا
وليست اعتبار الذات سوى الداعي فحاصل اعتراض الشارح على المص ان ما ذكره
من التنزل او تعدد القدماء يلزم على زيادة الارادة على الذات فيدل على عينية الذات
وهذا للفساد ولا يلزم منه ان يكون غير الذات كما يلزم من عينية الصفات للذات ان يكون
بينها عين بعض حتى لا يتعدد الصفات بالاعتبار ايضا ولا شك ان كلام الشارح في موضعه
فتامل ويعلم ان ليس هذا كلام الشارح على ان اعتقاد المص له بزيادة الارادة كما توهم
المحشي من كلامه وانما ذكره ايضا اورد الحاشية بلا اراد الشارح ان هذا الدليل لا على عينية الارادة
للذات لا للداعي ولفظ هو الثاني وهذا يجب من المحشي وايضا على ان ما ذكره غير مقصود للمص
ره قد حكم بعدم زيادة الارادة على الذات في الممكنات اي حيث قال في مبحث الاعراض من هذا
الكتاب ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم ولا يخفى
ان ما ذكره المحشي من التاويل لا يجري فيها لان عينية الصفات للذات عند المص لا يكون الا في الواجب
دون الممكنات اقول يمكن توجيه كلام المص بان مراده ان الارادة التي قلنا انها مخصصة
للايجاد لو كان عين الداعي الذي هو العلم بالنفع بل الذات باعتبار انه علم بالنفع لكان غير الذات
مطلقا لا ذات من غير اعتبار كونه علما بالنفع لوجوب حادث في وقت معين وبعد ما علمت
ان بعض الاوقات اصلح للصدور فيها ثم الجميع الاوقات والامكنة على السواء كما ذكره

في ارادة عموم القدرة تعم والارادة لا يكون نسبتها الى الجميع على السواء فلا يكون عين الذات
بدون الاعتبار المذكور فاذا لم يكن عين الذات الاعتبار المذكور ايضا الذي يسمى بالداعي كان متغايرا للذات
مطلقا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم التسلسل والحاصل ان المعتزلة قالوا لا بد من
الداعي المختار سوى ذات الفاعل من امر مرجح لوجود الفعل على عدمه في نظر هذا المرجح ليس من طرف الفاعل بل
من حصول اختلاف خارجي تختلف نسبة الفاعل الى الاشياء باختلافه وبالاضافة والعلم بهذا الطرف
واذا لم يكن كذلك لم يكن لتخصيص المختار على اصطلاح الفلاسفة عندهم ويسمون العلم هو المخصص للايجاد بشيء دون شيء وبوقت
دون وقت باعتبار اختلاف مقدوراته المختلفة بحسب اختلاف احوال الحادثات في نفسها فيسمونه بالارادة اي المخصص الكنائي
واستدلوا على ان هذا العلم هو المخصص الذي لا يشتبه بغيره بانه لو قطعنا النظر عن هذا العلم بالمعلومات المختلفة التي
هي في الواقع تعين الذات وكان المخصص غيره وهذا ظاهر انه لا بد للمخصص من نسبة الى الشيء حتى يصلح للتخصيص والذات لا يصلح
اعتبار العلاقات لا تختلف على التخالف نسبته الى شيء من الاشياء قطعا فيلزم كونه امرا خارجا عنها
فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم التسلسل وعلى هذا يرد عليه ما اورده
الشيخ من انه لا دخل للكون بالارادة عين الداعي او غيره ولزوم الفساد من على زيادة الارادة
فان كانت زائدة يلزم الفساد والا فلا لانه لم يقل بزيادة الارادة على الداعي فما ورد عليه سؤال قال ايضا على الداعي او
لا انتهى وذلك لانك قد عرفت ان كونها غير الداعي حتى الاعتبار يلزم كونها عين الذات مطلقا
فيلزم الفساد ان قلت لا يخفى ان المعلوم من قولكم تخصيص بعض الممكنات بالايجاد سوى بعض تخصيص
تخصيص الايجاد بشيء دون شيء ووقت دون وقت وسماه بالارادة واستدل على انها
نفس العلم بالنفع لم يثبت عنده شيء سوى المخصص المذكور كيف وقد صرح بقال انه غير الداعي او غيره وظاهر
ان يثبت عنده الامر الا بعد التخصيص وسماه بالارادة انه هو الداعي او كثر ما من الدليل عنده انه
من ذلك حتى ينظر انه اي شيء هو من بين ما ثبت ولم يثبت شيئا اخر زائدا على المخصص المذكور كيل
وعزم وانما اسماه وسماه بالارادة فالزيادة على الداعي ولا يظهر من كلامه
ان المخصص هو الداعي الا ان لما اثبت احدهما الداعي وقد حسب الدليل المذكور ان مناط التخصيص ربما شاهد

لو قطعنا بدله

لا يمكن ان يكون سوى العلم المذكور ولم يقصد بالمخصص سوى هو مقالة ولو قال
لعدم تحصيل من هذا المناط شيء اخر وسماه بالارادة فلا مشايقة معه لانه
لم يحصل. وما يقال من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح يعني ان المحال هو الترجيح بدون
ترجيح المختار فانه يلزم وقوع الممكن بلا علة بخلاف ما نحن فيه فتامل فيه فتفطن ما فيه

يستلزم بلا

اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند العلم وهذا ذا الحيثية مغاير للداعي لكونه
اشارة الى ان الداعي عين الذات والارادة ليست زائدة عليه اذ لفظ الارادة يستعمل هنا في نفس الصفات
لا الذات بخلاف لفظ المغايرة وهذا موجه واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور اذ
هذا ايضا اذ قد عرفت ان السيد رحمه الله قال ذلك فما يلزم بانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء فالمحسوسات التي يدركها نحن بالحس على زعمهم ليست جوهرا في نفس الامر
وهي علوم لله تعالى على الوجه المجرد في الخارج بدون الاحساس على الكلي وهو الاحساس
والسماع وهما ايضا فيه تعرض على الوجه الكلي على هذا الزعم لكن هنا يحتاج فهمه الى الفطنة
فتجيبه فكلام غير معين والمحشي لما زعم ان ادراك على الوجه الكلي لا يتصور بالنسبة الى الوجود
العيني من حيث هو كذلك محصلة هذا الكلام سابقا على العلم المحصول لعلم يكون كلام مغيرا
فاما على ما ذكره السيد ونقل سابقا يكون في توجيه كلام الحكماء ولا يلزم ان يكون
هذا موافقا لما اما يصح لو امكن العلم بتعلق ادراك الحسي بعد تجريده لا يتوقف على هذا بل
المستدل ان يقول اما اذا علمنا شيئا وادراكا شيئا لم نعرفه انا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا
ان الحالة الثانية بالنسبة الى الشيء الثاني تشتمل على امر زائد على مرتبة العلم وهو الابصار واما يتوهم
من ان هذا الاستدلال انما ينفع استدلالا لو بالفرق بين الحالتين لو امكنت الحالة الثانية بدون الاحساس
حتى يتصور شيء في الواجب تعالى شانه وهذا باطل لانه لا سبيل الى تحصيل الحالة الثانية الا بالحس
في الواجب تعالى شانه وهذا التوجيه وان كان ينبغي عليه ايراد الذي ذكره
المحشي بقوله وليس بشيء فان مجرد استدراك اثبات امكان الحالة الثانية بدون الاحساس في

في الواجب بعينه اذ اطلاق الحضوري على هذا كان العلم المذكور في الحد حيث قال انه لا يمكن
لو امكن العلم المتعلق لادراك المحسوس او عبارة عن الحالة الثانية المذكورة في الحد لا تعبيرها بالعلم غير لائق
لسوق الاستدلال المقدمة والتوجيه الثاني انما يصح فرقكم بين الحالتين لو كان الحرف
هو معلوما بعينه قبل الرؤية حتى يصح ان يقال انه لما كان العلم بخاصة لا قبل الرؤية
فما يزيد عليه هو الابصار لكن لا نم انه معلوم قبل الرؤية حتى يصح ان يقال انه لو كان العلم
حاصلا قبل الرؤية لما امكن العلم بالمحسوس بطريق الحواس فلا يكون هو معلوما قبل الرؤية ولا ثبت
شيء زائد على العلم حتى يكون هو الابصار الفاني واذا ما قبل ما يفهم من الشامل عبارة ولا يخفى انه يصح
رد المحشي بما ذكر لامكان الاطلاع الحضوري على هذا التقرير ولو ارتبد انما يكون لصحة العلم
بالمحسوس قبل احصاء الرؤية فلا يخفى ان كون الحالة الثانية مشتملا على امر زائد على الحالة الاولى
التي هي الاطلاع الحضوري ممنوع وبيانه بل تم بل الوجه على هذا التوجيه انه لا يتوقف الفرق
بين الحالتين على كون الجزء هو المعلوم بل يكفي وجدان الفرق بين العلم بشيء ورؤية شيء الخ وان هذا الفرق
الحالة فيصير حجة الدلالة فيما ذكره المحشي من قبول الفرق وان الفرق لا يمنع كونهما نوعين من العلم
او قامل فعمومه قد تم بملك الكلام اي قوة الالقاء لا يظهر القصد اما يعلم فقوله
قوة الالقاء عطف تفسيري للفظ الكلام الواقع هنا في لفظ الكلام الواقع سابقا
مضافا اليه للفظ الالقاء حيث قال ومن جملتها القاء الكلام فان المراد
منه الحروف والاصوات فقط فالعبارة لا يخلو من تشويش وهو معنى الكلام الثابت
بالشرع او هو نفس كلام الله الذي ثبوت ماهية التكلم اي الحروف والاصوات
فثبت الكلام بكلام معنيين احدهما بالعقل وهو قوة الالقاء التي عبر عنها المحشي بالتكلم
والثاني بالشرع وهو الكلمات والاصوات التي من جملتها التكلم اللازم للالقاء والثابت
بالشرع نحو تكلمت كلاما هو بمعنى التكلم لا نم وقع في هذه العبارة مضافا
الفعل تكلمت فثبت ان لفظ الكلام جاء بمعنى التكلم وبكلام يتعلق في موضع مفعول له

التعلق به

بالعقل

للالقاء

وهو ما به التكلم فثبت لفظ الكلام معنيان اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه
على معنى التكلم بل حمل على نفس الحروف والاصوات انه على تقدير هذا الحمل يصرف اي لعم
من ان يكون بمعنى القابلية والقدرة التي هو التكلم الحقيقي الا ان يصرف عن ظاهره
بان يقال دلالة الكلام اللفظي على التكلم يعني انه يعرف بسبب الكلام اللفظي ان في المتكلم صفة
التكلم فيكون المراد بالدلالة الدلالة العقلية لا الوضعية ولا يخفى ما فيه من انه لا يصح
الحكم بقيامه بذاته تعالى ان العلم الاجمالي في ذاته تعالى ومن انه لا يكون مدلولا للكلام
اللفظي الا بالعرض عن الذاتي كما سبق ومن البين ان المنقوش ليس فرسا لا يخفى فساده
فان من قال ان الكتابة تصور اللفظ لم يقل ان الصور هو اللفظ حتى يلزم عليه
في نظره المذكور كون المنقوش هو الفرس بل قال ان الصور هو المكتوب هو اللفظ اي ذو الصورة
هو هكذا يلزم عليه ان المنقوش هو الفرس انه والنفس هو الفرس قطعا وهذا توضيح ما
ذكره المحشي اولا الا انه لا حاجة الى التزام ما التزم في قوله والحاصل ان الصور مكتوب حقيقة
والمادة تجريدا لاتحاد المكتوب على اللفظ على الحقيقة لا يخفى فساده لا التزام فان الكلام
لما كانت معناها جعل اللفظ او غيره ذا صورة ونفس لم يصدق المكتوب حقيقة على النقش والصورة
اذ النقش لا يجعل ذا نقش وهو غير النقش وانما جعل اللفظ او المعنى ذا نقش وصورة والنقش
كما ذكره التي والفرق بين الاثبات والكتابة ظاهر فيما ذكره تحت قوله واما قوله لا يطابق ما ذكره
المحشي الا قامل معناه انه لا يجري فيه القياسان المذكوران اذ لا يخفى ان القضيتين مشتركان في
صحة احد القياسين فيهما دون الاخر والجهة انه يجريان القياسين في احدهما دون الاخر
وهو معتبر في كلا الوجهين لانه قال الوجه الثاني قال انه يسمعه بصوت
من جميع الجهات فاعتبر في كلا الوجهين السماع من الجهة في الجملة بخلاف ما قرره المحشي فانه لم
من ان يكون سماعه من جهة او لا بل لا معنى له لا انه اشار بين الحاجة اي لا حاجة
اليه بل يكون كذا فكيف يكون محتاجا اليه فيكون تحت قوله بل ما لا يكفيه حال اللفظ او نزه

الوجه الثاني انه يسمع بجميع الجهات

فبعد سلب صفة كونه محتاجا اليه غير لفظ الازلي عطف عليه
الازلي وصفه بما لا كذا فلا يكون محتاجا اليه مثل ما كان زيد ابا ولي شاعرا
مرخ بلك حيث في الخو قوله ولما صدر بطريق التفريع على تمام الكلام في لا حاجة الى ذكره
في هذا الجواب والفرق من هذا التطويل انه افاد بقوله لا معنى الى اه مع لا احتياج
الى ذكره ولا لا يوهم انه ترقى من عدم الاحتياج الى نفي المعنى وذلك لانه لا يتم عدم الاحتياج
الى نفي المعنى الا بالكلام الثاني اذ لو قطع النظر عنه وسلم الازلية بدون الكلام لجواز
يكون لفظ الازلي بعدا لا خراج الكلام اللفظي اذ لا يتصور سماعه بدون الحرف والصوت فعلى
وايضا كلام المذكور يجب لا يفيد نفي المعنى مطلقا بل نفاه بدون التاويلين لا يكون فاسدا
بل يكون غير محتاج اليه كما فرع لو انه فلا حاجة الى الجواب فتامل . وهو ليس ازليا
الا باحد التاويلين اي وان كان المراد المعنى القصوى فيه يعني ما هو المقصود بالذات ايضا
اللفظ كما يحققه فانه على هذا المعنى ايضا لا يعقل اذ ليس الا باحد من التاويلين وهذا ان اتاويلان
جريان في الكلام اللفظي الذي يلزم الحرف والصوت قطعا فلا يتوهم ان قيد الازلي لاخراج
الكلام اللفظي الذي يلزم الحرف والصوت قطعا فقد ان قيد الازلي لا يفيد تخصيص
المذكور بالمعنى الذي هو مراد الفرق فلا يكون محتاجا اليه ولا يخفى صحة هذا على مذهب احد
الفريقين القائلين بان الكلام المعنوي صفة قائمة بذاته تعالى ازلية سوى العلم والارادة وسائر الصفات
بلا تأويل فقد الازلية مخصوصة بالمعنوي وفائدة اخراج اللفظي وكانه هو منظور
الفرق لا بحث الا على اصلهم باعتبار الوجود العيني يعني ان متعلق بقوله بالصوت
وحرف اي ليس صوت في الوجود العيني اي عالم الملك وان كان الصوت وحرف في عالم
المثال وعالم العقل وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات سواء كان مع الحرف
المثال ولا انه شرط عدم الالفاظ مطلقا حتى ينافي ما سيجيء من جميع كلام السماعيل في موضوع

التاويلين

وهذا هو الكلام الحقيقة لا يخفى انه لا يلزم ما يتعلق ان مذاق القوم
اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى المعنى الذي لا صوت وحرف بالاشتراك
المعنوي فان المذكور ههنا والذي بعده يدل على انه حقيقة في المعنى خاصة وانما سمي اللفظ
بالاسم للدار باسم المدلول الا ان يحمل هذا المعنى المبالغة وكان هذا الفرق ناشيا
في العبارة اي كانه هو الكلام بالحقيقة لا الفرد الاخر لان الفرد الاخر اي اللفظي ليس كلاما حقيقة
بل هو فرد منه ضعيف بدون سماعه بالمعنى الاول وهو اللفظي الدال على المعنى المراد
باعتبار الوجود المثالي والعقلي فانما يتحقق له سماع اي لا يتحقق الا له سماع الكلام المذكور
حتى يفيد قصر سماع الكلام المذكور فيجب لم يكن له تعلق الا انه لا يتحقق الا له السماع المذكور فانه غير
مراد في المقام اذ على هذا التقدير لا انه لا يكون هذا الترتيب حاصلا في المقال المقابل بين تمام
العارفون فتدبر فان قيل ان يتحقق حاصلا ان عدم سماع الغير لا يدل على ان كلامه
مع موسى بدون الحرف والصوت لانه لعله يجوز ان يكون كلامه
المسموع من موسى الحروف والاصوات الموجودة لله تعالى في الهواء الجاور بينهما
لعرش اسماعه دون غيره اعني السماع بجهة مخصوصة وفيه تامل
وقد يقال ان موسى مع جميع الجهات اي عند الجميع الجهات على السوية حتى يحصل في التعالي
هذا الجواب لا انه سمع من الجهات حقيقة فانه لا يتصور في المعنى كونه في الجهات وح يرد عليه
انه لو وجد الالفاظ في سماع موسى يمكن ان يكون نسبة الجميع الجهات على السوية لانه يرى من جهة
حاصرا لا انما يوجد هنا الدفاع فتامل فهو الظاهر الا انه الالفاظ المتعلقة بالحدث الذي لا يتصور
انه وقع حال التعلق بعالم الملك انه كما وقع لنبينا صلى الله عليه وآله وح لا يدان
يراد به عالم سابع حد الحضور الذي سماه السماع وقت لا يتصور بالنسبة الى الالفاظ
العرف وام المطلق اليه في عالم الملك حتى لا ينافي ما سبق لم يكن الصوت متحققا في
الاعيان غير آلة لان الهواء محيط بالسامع من جميع الجهات وكون الهواء له وضع حقيقي

لا ينافي ذلك نعم لو لم يكن الهواء في بعض الجهات كان كالت وما سمعنا من جهة
خاصة مع ان الهواء محيط بنا في جميع الجهات لانه لا يحدث منشأ الصوت لا من جهة ما
بان اوجدها الله تعالى في كل الهواء المحيط به دفعة بنسبة واحدة لا يلزم الاختصاص بجهة خاصة
فتدبر ان المسموع هو الالفاظ الموجودة الظرفية الامر الثاني ان اعتبر في الجواب الثاني
الصوت الخارجي كما قال وطريق تصحيحه كما ذكرناه سابقا يلزم ان يسمع صوت
من الشجرة لا يخفى انه لو اعتبر في الجواب الثاني اية الوجود الخارجي للصوت والمؤلف
يرد عليه هذا ايضا الا ان المحشي لم يعتبر ويمكن دفع هذا عن الجواب الثالث بما قال المحشي
سابقا انه ربما اوجد الله تعالى في الصوت الموسى في الهواء الذي حاصل فلا يلزم
اختصاصه بجهة مخصوصة ولا يخفى ان هذا غير مفيد في البحث الثالث الا ان
يكون اولا الا انه يرد عليه الا لا يدل الا ولو يمكن دفعه عن الجواب الثاني اية على تحقق
الوجود الخارجي ايضا بمثل ما ذكرنا سابقا بانه اوجد الهواء المجاور لهما
وكونه من جميع الجهات باعتبار ان نسبته الى جميع الجهات على السواء وعلى المثال كما
ان عالم الملكوت ايضا على سبيل المجاز والتمثيل ذكر لظهور انه لا يتصور فيه المكان
الحقيقي وتوهم هذا في عالم المثال مذكرة لدفع التوهم لا يفيد لا المعنى الثاني ولا في المعنى
الاول الذي هو الكلام الحقيقي ليس الا ولا مدلولا الا بالتاويل فقد عرفت ان الحق ان الكلام حاصل
ان كلام الازلي حقيقة وهي القدرة او العلم بالكلام وهما ليسا مدلولا للكلام اللفظي
وما قالوا ان الازلي مدلول الكلام اللفظي انما هو الازلي التاويلي اي ازلية العلم او لفظ القدرة
فلا يتغير فيكون مدلول اللفظ الحادث شاذا لا محذور اي لا شعر يعتبر به
انه لا يقتضي غيره وهذا انما يتم على ما قال انه لا يتصف بما هو الازلي الحقيقي لا
يوصف المدلول الا انه ولم يقل الاشعري فيه انه لا يتصف بالمعنى والخبر حتى يكون متعسرا
بل الغاية لهذا في الازلي الحقيقي اي العلم بالكلام والقدرة عليه ولا يعتبر فيه

انه لا يتصف بالماضي والخبر ولا بالامر ليس مدلولا للكلام اللفظي فان المدلول لا متصف
انما هو في الازلي التاويلي اما الثاني فلا وهذا وفيه لا معنى للمعنى القديم غير العلم
لا يجاوز الحصر انما في النسبة لا المدلول الحقيقي اي لا معنى لازلية المدلول الحقيقي ولا انما المعنى
القديم لا يحصر في العلم او بما في عنده لان الكلام الحقيقي الذي هو غير الذات واحد تاويلي كلام الاشعري
فيه انه لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي لا بنفس العلم الازلي فيكون المعلوم كلامه نفس العلم
والازلي انما هو نفس العلم لا المعلوم فلا يتحقق الكلام الازلي فيه هذا بتسليم
ان تعلق الكلام بمعلوم والعلم الازلي انما الكلام اعتبار هذا الاطلاق انه تامل ومن نظر الى
استمرار الامر الازلي لا يخفى انه لا دخل لمن هذا الحكم اي ان المقدور ليس بامور لكن ان يتحقق و
من نظر الى انه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم كذا فان استمرار الامر الازلي ان كان
منتهيا الكلام لا يكون ناقصا فانه اراد ان اقتران استمرار الامر الازلي بمعنى منشأ الامر فنظر هذا
القائل لا ان منشوره انه لا يصير الامر بالفعل الا بعد الوجود قال الثالث ان الامر لكان
ازليا لكان ايضا القول بانه الامر لا يقتضي بقاء التكليف لان وجود الامر لا كان مخاطب بالفعل يقتضي
لا حصول مفاده ومقتضاه وما ليس مفاده الامر الاتيان بالفعل في وقت حتى اذا حصل مفاده
لزم حصول التكليف في الحال بل لا مفاده الاتيان بالفعل في وقت حتى اذا حصل مفاده
والتكليف به واقع وانما يتم ان صدق التكليف موقوفا على الاتيان بالفعل في الدنيا وهذا
ما قالوا ان صدق المطلقة دائما يتغير ولو قال لا مخاطبا لزيد افعل كذا في يوم الجمعة المخصوص
مثلا وفرضنا صدور هذا الكلام منه وانما قال هذا اليوم وبعده لا يتحقق الاتيان زيد
بل فعل المذكور في الجمعة المخصوصة دون غيره وما قال مع انه امر بالقضاء الفاء والكلام
او اقتضاء الالفاء وقت الالفاء بالفعل فلا وان كان الاقتضاء ازليا انما قام الجواب
بالمتكلم او في العبارة ايضا لا ينافي عدم قيام ما به التكلم بتركه متكلما كما في الباء
لا تقتضي ان ايجاد الكلام لصدق الافادة فلا يرد انه على زعم الاشاعرة من جملة

وان الدنيا

يقتضي

العباد بل كل افعالهم هو الاظهر من ان يكون هو تعالى متكلما باعتبار خلق الكلام
ولا شك انه لا يطلق عليه تعالى المتكلم بهذا الاعتبار وذلك لانه يخلق الكلام في العباد متعلقا
بقصد افادة ولا علم من جانبه تعالى وهذا يعتبر في اطلاق المتكلم على خالق الكلام
ولا يخفى ما في ما ذكرها له اقول فان المتكلم من قام به التكلم الذي هو مبدأ اشتقاق الصيغة
وصفا ذاتيا على الكلام لا شك انه صادق على موجد الكلام والمتحرك من قام به التحرك وصفا
الحركة لا على الحركة فيلزم اطلاق المتكلم على المتحرك خطأ وان كان كلاهما مشتركان في قيام مبدأ
اشتقاق الصيغة بالفاعل الا ان مبدأ اشتقاق المتكلم اي التكلم صفة وعلى هذا لا يصح قولنا
خلق الكلام في الهواء ومبدأ اشتقاق المتحرك اي التحرك هو الاتصاف بالحركة وكلاهما
قائمان بالفاعل المشتق منه ذلك الشتق فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام او تفهم لواحد
الله تعالى العبارة يقصد الاعلام من جانبه تعالى كما في الشجرة او في لسان الملك هو كلام
الله تعالى وذلك ممنوع ولا يخفى عليك ما فيه كان المحشي فهم ان كلام المص
ثم نصره للاشاعرة ولذا اورد عليه ما اورد والا فاعتراض على الاشاعرة لا صورة
لهم فلا يرد عليه ما اورده المحشي فارجع اليه وح يصح الكلام بلا
تاويل اي بدون تاويل الذي ذكره صاحب المواقف وان التاويل الا فرق بينه وبين اللفظ
وان التاويل اي العلم فان العلم هو قدير وتقدير ترتيب لكان المراد منه القدرة على الترتيب
قلت قلنا على كلا من التقديرين اي سواء كان الكلام الا لفظا او معاني لا
يساوي المذهبين في العلم من كون العلم القديم هو الحالي والصورة العقلية بناء
ان كما هو مذهب الشيخ والفارابي على ما هو المشهور ما يأتي في السلوك
والا فلا يخفى عدم ملاءمة لفظ الا هنا الا بالتكلف بان يقال المراد ما يأتي فيهما معا لا ما يأتي
الا فيه فقط قلت لا شيء من هذين بجائز عند المعتزلة اما الاول فلانهم يجعلون كون التكلم
الذي لا بد منه هو التكلم صفة كمالية قديمة حتى يحتاج الى اثبات شيء ازلي يطلق عليه

الكلام

الكلام بل التكلم الذي عندهم فعله والقائم الكلام على تقدير وجود الخالق بل ارادة القائمة لا يخفى
انه لا يلزم من وجود هذا المعنى في الاول ثبوت شيء هو به التكلم في الاول واما الثاني اي الحادث
الواقع في الشريعة فاويل ممكن بان المراد ان القرآن المجيد مسطور في اللوح المحفوظ
وذلك لا يقتضي الا اطلاق اسم القرآن المجيد على الصورة المثبتة في اللوح المحفوظ بل على ذي الصورة
وكذا في امثالها ولم يقل به الاشعري وان قال بزيادة صفات تعالى فانه قال
صفاته تعالى ليس عينه ولا غيره فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا اه وعلى ما فهم
الاصحاب من ان الاطلاق الكلام على العبارات والالفاظ مجاز يلزم عدم كفر من ينكره مطلقا
والحاصل ان اعتراض صاحب المواقف على من فهم من كلام الاشعري مجاز في الكلام
اللفظي بانه خالف الضروري الدين ويلزم عدم تكفير المنكر المطلق مع انه ينبغي
تكفيره وليس مراد صاحب المواقف انه لا يمكن تاويل كلام الاشعري بعد ما ذكره كتاويل
كلام الاشاعرة الشارح حتى لا يكون انكار من ينكره كفرا لانه لا ينكره مطلقا ولا يلزم
عدم تكفير من ينكره مطلقا فانه على تقدير الاشتراك اللفظي ايضا من ينكر كلامه
المتصف مطلقا لفظا وكما فهم من ينكره كلامه بمعنى انه صفة قائمة
بذاته تعالى لا يكون كافرا وخلاصة كلام المحشي ان صاحب المواقف لا ينكر تاويل الشارح
لكلام الاشعري بطريق الاشتراك اللفظي الذي يلزم عدم صحة تكفير المنكر المطلق ونسلم
انه على تقدير الاشتراك اللفظي لا فساد في عدم التكفير بالمعنى الذي ذكره الشارح
وانما اعترض على من قال بالمجاز المستلزم لعدم تكفير المنكر المطلق فاختياره تاويله الذي
لاختياره بطريق الاولوية لوجهين الذين ذكرهما المحشي في الحاشية السابقة
لا بطريق الحصر في هذا التاويل وان لم يحكم بكفره مع التاويل اي على تقدير الاشتراك اللفظي
انما يلزم عدم تكفير من ينكر كلامه بمعنى كونه صفة قائمة بذاته تعالى كما
فهم اعني ان اشار بذلك القول الى انه اه كان المحشي حاول لفظ ما خوذ لصحابنا

المطلق به

وقول صاحب المواقف في آخر كلامه على التأويل لكلام الشيخ مثل ما ذكرنا وان كان
مخالفا للتأويل الذي ذكر متأخروا المتكلمين ويدفع المفاسد ايضا لكن بعد التأويل لم يعرف
حقيقة ما ذكرنا اي اولوية لما ذكر المحشي ولا يخفى بعد ذلك وان الظاهر اراد
من متأخري اصحابنا الاصحاب الذي ذكر الاول على تقدير هذه الارادة ايضا لا اشارة
فيه الى صحة تأويل الاصحاب ودفع المفاسد به وكيف يعتبر بعضهم من حقيقة
الاولوية حتى يفهم صحته غيره بل الظاهر خلافه لا تأمل فقد عرفت ما فيه من ان
المدلول المطابقي لكلام اللفظي ليس صفة ذاتية للفظي ولا حملية الا بان يأول الذاتية
الاولية امية خاصة وان كان مشتملا على صدق الكذب اه نعم اتى من المتأخرين في
شبهة التوبيخ من انه يجوز ان يفعل ما يكون خيريته غالبا على شره ولو يقبح
الا ان يقع شيء من الكذب بحيث يكون حسنه غالبا على قبحه وهو محل البحث
قال الثاني انه ينافي مصلحة العلم اه اقول فيه بحث لانه ان تم في الواقع ينافي مصلحة
العالم بل كذبه او جواز كذبه مع الاطلاع العباد عليه ينافي مصلحة العالم ويوجب السعة معه
اما لو وقع الكذب في الوضع انه جائز وان لم يقع ولكن يحفظ الحال بحيث لا يطلع عليه احد لا يلزم
خلاف المصلحة وارتفاع الضرر ولا ينافي وجوب الاطلاع عليه تأكيدا لعدم وقوعه هذا
الاولى قال الثاني النقض على الاستحالة اجماعا اقول اثبات حجية الاجماع موقوف على صدق
الرسول الموقوف على صدقه تعالى كما استعرف فاثبات صدقه تعالى به دور ويجيء الكلام على ما ذكره
في دفع الدور قال الثالث والاجماع الذي دل ذلك الخ قال
فيه بحث اذ لا نم امرا لصدق بزوال الكذب وتفصيل انه ان اريد بزوال الكذب زوال مدلول
اللفظ الكاذب او اللفظ الكاذب القائم به عند حصول معنى صادق قائم به او لفظ صادق
مفهوم لانه لا ينافي بقاء المعنى الصادق والكاذب كليهما بذاتهما وحدهما في انفسهما في اخبارنا
بما علمنا انه يخالف الواقع انما الم اعتقادهما معا وكذا حال اللفظ الصادق والكاذب قائما باللفظ الصادق

لكن يرد

من الوجهين هذا حاصل الاستحسان

لا يزول اللفظ الكاذب وان اريد انه يزول الاعتقاد بالكاذب فانما يدل على امتناع
اعتقاده تعالى وتصديقه بالكاذب لا الكذب بدون الاعتقاد بل مع علمه بانه خلاف الواقع على فرض عدم
كذب مدلول اللفظ القائم به او اللفظ مع علمه بكذبه لا يلزم من صدقه تعالى زوال تعلق اصلا انما
ان يقوم به الصادق هذا الكاذب اي مدلول اللفظ مع اعتقاده باحدهما انه لا يدل هذا الدليل على امتناع
كذب مدلول اللفظ او اللفظ بالنسبة اليه بل على امتناع اعتقاده بالكذب وكذا الدليل الذي قبله
فان اعتقاد الكذب لا قام مدلول كاذب به تعالى بطريق التصور او غيره وقد
ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلامه تعالى اقول فيه بحث لانه
لما اولا ولا ريب انه ثبت بدلالة المعجزة لا لانها على تقدير شرعية الحسن والقبح انما هو صدقهم
بمعنى ان ما قالوا من جانب الله تعالى وكلامه تعالى من عند الفهم واما انه حق مطابق للواقع فيتوقف
العلم به على العلم بان الكذب ممتنع على الله تعالى فنقول اثبات صدق كلامه تعالى بالاجماع موقوف
على حجية الاجماع وحجية الاجماع موقوف على العلم بصدق قول الرسول صلى الله عليه وآله
في الواقع يتوقف على العلم انه لا يجتمع امته على الخطأ ولنا ثالث والعلم بصدق قول النبي في الواقع
او مطابقة الواقع يتوقف على العلم بصدق كلامه تعالى لان المعجزة انما تدل على ان هذا القول من قبل
الله تعالى لا يدل من عند نفس النبي فلا يظهر بالمعجزة الا انه كلام الله تعالى لا انه مطابق للواقع فلو كان
كلام الله تعالى صادقا كان هذا صادقا في الواقع ولا فلا فظهر ان حجية الاجماع
يتوقف على صدقه تعالى فاثبات الصدق به دور واما ثانيا فلانه اذا جاز كذبه تعالى
عن ذلك لم يعد تصديقه للنبي باظهار المعجزة سوء ادب بمنزلة قوله هذا صادق في نبوته واذا جاز
كذبه جاز كذب هذا التصديق ولم يقع منه شيء على قاعدتهم فلم يثبت ثبوته
واذا لم يثبت ثبوته لم يثبت حجية الاجماع والقول بان المعجزة يدل عادة على مطابقته
النبي للواقع فظاهر الفساد بل لو سلم فانما يدل على ان كلامه من جانب الله تعالى واصل
في الواقع فلا يتم بدون الحسن والقبح العقليين على انه اذا جوز العقل امتناع الملك لا

هذا الدليل بعينه

المذكورة لم يثبت بنوع من الحجة فكيف نحكم بالعادة اذ العادة فرع العلم بتكرر الوقوع
فتأمل حتى يظهر لك ان العمدة في اثبات صفة تم انتفاء القبح عنه كما قال المتكلمون رضوان الله عليه
لا غيره فعرفت ان الدليل الحكم اللفظي المطابقي اه ليس من المحشي الا لزوم كذب الدلالة
المطابقية للكلام اللفظي بسبب كذب اللفظي وهو الذي زعم الاشاعرة انه كلام
نفسي قائم بذاته تعالى على ما هو كلامهم ولا يخفى لزوم ما ذكره الشارح وعدم صحته
فلا يمكن قال ان الدليل يتم في المعنى النفسي بهذا المعنى المشهور دون اللفظي
واما ما ذكره المحشي من عدم تمامية الدليل في اللفظي ومدلوله معا وتمامية
في الاعتقاد فكلام لغو تأويلي لا اعتراض الشارح عليه وكان المحشي اشار بذلك بقوله
وهذا خلاف ما هو مقصود السيد المحقق يعني هذا مقصوده وان كان على الظن الشهيد
يرد عليه اعتراض الشارح لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام اقول مع
قطع النظر عن الحس والقبح العقليين لا نسلم ان الكذب قبيح حتى يكون القائم نقصا
لا ينفعك ما في المنع الذي هو الاولى ثم ان واجب الوجود لو علم شيئا يكون اجهل
منه لا على ما هو عليه وهل الكلام الا فيه فكيف يسمع دعوى الفرق في كلامه
فلتحقق في دفع هذا الجواب ما من القاء الكلام اللفظي على اقسام وكذب
اثنان منها لا يوجب كذب الكلام النفسي فتدبر نفي الزيادة بالذات
اي ليس ذات البقاء زائدا على ذات الوجود وان كان زائدا عليه بحسب الاعتبار
ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلائم المراد وهو ان الوجود كذا دخل لم في عدم زيادة
البقاء على الوجود بالذات بل في الممكنات ايضا كذلك لعل المراد منه ان البقاء اه
فيكون غير الوجود لكن صفة له وليس المراد زائدا على الوجود بحيث يكون امرا مربوطا
بالوجود حتى يكون صفة للوجود وظاهر العبارات والحاصل ما ذكره في هذه الحاشية مخالف
لما سيذكره في الحاشية التي بعدها في دفع النقض بان المراد بزيادة البقاء على الوجود كونه مغايرا له

صفة له لا زائدا من ذلك ولا فساد في جريان هذا في الحدوث اينا اذ هو اينا صفة للوجود
كالبقاء فلا نقض على كلام اشعري ويجري ما فيه ولقائل ان يقول ان الحدوث
صفة للوجود فيكون زائدا على الوجود كالبقاء لكن صفة له فلا يختلف الدليل في نفي كلام
في الحدوث فلا نقض على الدليل اقول الظاهر من كلام السيد الشريف
ان هذا النقض الوارد على الشيخ الاشعري بناء على ان ترتب بعدم زيادة الحدوث على الوجود
ليس الا الوهم الا ان يقال غرضه عدم كونه مغايرا اجنبيا للوجود وهو ممنوع لان الوهم
قائل وقد توهم ان غرض المحشي دفع النقض بمنع ان الوجود متحقق في الزمان الثاني
الحدوث لان الوجود في الزمان الثاني ايضا يصدق عليه انه مسبوق بالعدم وهو
معنى الحدوث فاورد على المحشي ان المراد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود وهذا غير متحقق
في الوجود في الزمان الثاني اقول قد عرفت مقصود المحشي وان هذا ليس مقصوده فتأمل
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة الفاصلة لما لم ونفي الزيادة على نفي زيادة الصفات
الوجوب عم مطلقا على ما تقرر فان وجوب الوجود يدل على نفي صفاته تعالى كما هو مذهب المعتزلة
والمعتزلة لا يثبتون للبقاء والسرمدية من بين الصفات في كونهما غير زائدتين على الذات
حتى لم ينكر الحكم بانفي الصفات وجميعها بهذا الحكم والحجة عظم المحشي والشارح في ذلك
قائل اما يقتضي التعدد اما ان يقتضي الوحدة اه لا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ان
اراد بعدم الوجود لما في الذات ثبت كونه عين الواجب تعالى انه يقتضي الوحدة وبه لا يثبت
الوحدة التي هي المطلوب لجواز ان يكون الوجود لما في الذات الوجود لما في الذات
ويكون عين كل منهما ومقتضيا للوحدة وهو واحد ذاتي كل منهما واحد وثبت
اشتراكهما معنى انما هو الوجود المطلق كالمفاهيم وان اراد بحقيقة الوجود الوجود المطلق بمختار الشق
الثالث لا اقتضاء لاحدهما قوله لا احتياج الى الكل قلنا ثم اذا الوجود المطلق زائد على ذات الواجب
فجاز ان يكون مقتضى تعدد هذا الوجود الزائد او ذات الواجب المغاير بالذات

لذات الواجب لا خوتعالى من ذلك واما ثانيا فلان باختيار الشق الاول اى ان حقيقة
الوجود يقتضى التعدد فلا يلزم تحقق الكثير بلا واحد قلنا لم لا يجوز ان يكون مقتضيا
للوحدة لنفسه مخصوصا بكونه اثنين او ثلاثة مثلا اى مقتضيا لان يكون نوعا منحصرا
فى ثلثة افراد اذا مثلا فيكون مقتضيا لان يكون كل فرد من افراده موجودا مع فرد اخر من غير ان
مع اثنين اخرى لا محذور فيه فتامل ثم لا يخفى ان دعوى البداهة فى وحدة الوجود لو كان
مراده وجود الله تعالى لا يشرك الامر فيما سيجى بعد ثانية دعوى البداهة فى الدعوى لا يصح
فى مقام الاستدلال نعم لو ادعى ظهور الدعوى للماشية او غيرها كان معنى اخر
يقتضى الاحتياج الى الممكن لان احدهما واقع فلا بد له من مقتضى فلم يقتضيه نفس حقيقة الوجود
لكن مقتضيه غيره من الممكنات فلزم الاحتياج المذكور الى الممكن وايضا لا خفاء فى دليل بان بطلان
الاحتياج المذكور الى الممكن بانه يلزم الاحتياج الى اقتضاء حقيقة الوجود لاحدهما فيرجع الى الشق الاول
فابطال كون بين الوجود وهو الممكن مقتضيا لاحدهما اى الوحدة والوحدة يرجعين الاول ان يكون
لا اقتضاء اصلا والثانى ان يكون اقتضاء الممكن الى اقتضاء حقيقة الوجود فيرجع الى الشقين السابقين
فقوله ايضا من تتمة هذا الدليل بعد ما سيجى من قوله وايضا وما كان حقيقة وجوبا
يقتضى اى يعنى لما يقين الشق الثانى اى اقتضاء الوحدة وبطل الشق الاول اى لا اقتضاء
ثبت المطلوب وهو وجود الشركة فقوله ولما كان اه متعلق بالسابق لا بما يجب ايضا
وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود لا يخفى ان يرد عليه ما اوردنا على الدليل السابق
من التعدد فى الوجود فكيف يصح لما ان ما المطلق يجب ان يكون جميع افراده
لتحقق كونه واجب الوجود وكونه بين الوجود الصرف وايضا لم فرضنا الوجود من حيث
هو موجود الا ان وجوده باعتبار ذاته اى وجود الوجود انما هو باعتبار نفسه ونفسه
على ما سيجى فى وجود الوجود باعتبار امر واحد هو هو فلا يتوهم فيه الكثرة فى الوجود
فلا توجد كثرة وهو المطلوب والفرق بين هذا الدليل والذى قبله ان الشق السابق تناول مراتب

قطعا

سيجى

الوجود

الاعداد الى الوحدة الصرف وفى هذا التقرير لا حاجة الى هذه تامل فانه انما يتم لو كان معنى الوجود
فى الواجب كونه عين معنى الوجود واما على التحقيق الصحيح فى معنى العينية اى كون الواجب تعالى موجودا
لا يتم ذلك الدليل لورود الشبهة بانه يلزم ان يكون واجب الوجود اكثر كذلك اتم من ذلك لو لا كان لغيره معلل
لان وحدة ما حاصل فى الطاو لا لا يحصل الفرق اى عدم الكثرة حاصل فى جميع الانبياء فاذا لم يكن
الوجود الحق كان الغير مدخل فى اقتضاء الوجود عدم الكثرة المذكورة وجود اقتضاء غير محض الوجود الى اقتضاء الوجود
لان محصله باعتبار الوجود اه والفرق بين هذا الدليل والدليل الثانى باعتبار تفاوت مع ابى حامد
دخل الغير امكان وجوب الغير بوجوب الوجود على ان فى العبارة المنقولة هنا قلت فى الوجود المذكور وهو
تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فان كان ذلك الوجوب
اى وجوب الذى هو الوجود اى الوجود المتاكد فى ذاته هذا هو المراد من قوله من الوجود فكيف يكون
الماهية الموجودة اى المعنى المرسل بالحق اى الى السبب المعنى اى السبب نفس الماهية ولم المعنى الوجوب
المعلول المطلوب للعرفى او العلة المعلول لا يتحقق بها حقيقة المعنى الحسى اى ليس منها ولا خلاف
معناه بل ربما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فى الوجود اى خارج غير حقيقة المعنى الحسى فى غير الواجب
بالضرورة وذلك المعنى العام اى الذى فى انه جنس وما يوجب المعنى فصل او نوع وما يوجب المعنى
محصله فى نفسه ما هو الجنس لانه يحصل من الوجود الذى هو نفس الجنس العرفى المذكور فيلزم ان يكون
الفصل داخل فى اصل حقيقة الجنس وما يقع به تحقق اى حال ما يوجب الاختلاف القدر فى الماهية
غير الفصل مما ذكر من النوع والزمان والمكان وغيرها المهم فى جميع ما ذكرنا الا من الاحكام من انه لا يمكن
لا يكون لهذه الامور دخل فى اصل المعنى الجنسى او النوعى ولو كان هذه الامور موجبة لتعين الواجب يلزم ان
يكون لها دخل فى اصل المعنى العام بناء على ان هو الوجود لهذه الامور دخل فى الوجود قطعا
بحيث يكون ماهية الجنس او بحيث يكون موجبة الجنس او موجبة النوع عين الوجود
تمت هذه الرسالة المسماة بحاشية السلطان عليه الرحمة والغفران

الاقتضاء بمعنى الوجود هاهنا فى التانى
باعتبار الوجود هاهنا الوجود
الثانى ولا يجب الاتى عند الوجود
الشرح فى نفسه الاتى عند الوجود

٣٤٥ - الحاشية عليها (اى على الحاشية الخفرية) للسيد الأمير محمد معصوم الحسينى القزوينى المتوفى سنة (١٠٩١) ذكرها حفيده السيد حسين فى «معارج الأحكام» (الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهرانى ج ٦ ص ٦٧)

اقول يظهر من كلام صاحب الذريعة انه لم يظفر بالحاشية المذكورة وهى هذه التى بين يديك.

بسم الله الرحمن الرحيم

على هذا الدال على وجوده بخلقه وبجدوثهم على قدره باشتباههم على ان لا شبيه له والصلوة على سيد الانبياء
محمد المصطفى وآله الكرام **بعد** فيقول الفقير الى رحمة الله تعالى محمد الملقب بمعصوم الحسيني عفيت ذلاته
وهفواته هذه كلمات وتعليقات على حاشية شرح آيات التجريد التي علقها عليه الفاضل الخفري اتفقت منه حال اشتغالي
بمذاكرتها ومباحثتها او درست فيها كثيرا من الاوائل والرفيع المنقول عنه اساطين الحكمة بقدر ما وفق بتتبع
مقالاتهم واسئل الله المغفرة انه محسن المنان **قوله** اختار المص في هذه ابانة الواجب بنحو
اللاهوتيين اقول لا بد قبل الشروع في هذا المطلب الجسيم والمقصد العظيم من ذكر مقدمات هي مبادي البرهان كما هو الطريقة
اللازمة منذ كر مبادي البرهان قبله وهي اما بينة بذاتها او مبينة بها فالاولى ان كل موجود في الخارج اما مستغن عن غيره
في وجوده فينا او ليس مستغنيا والاول يسمى واجبا والثاني ممكنا وهذه المقدمة الحقيقية قبل البرهان على وجود الواجب
يصدق بصدق احد جزئيها وبعد البرهان يصدق الجزئين على التبادل على الموجودات العينية والثانية ان كل
ممكن مركبا كان او بسيطا محتاج في وجوده العيني الى موجد يوجده وفي عدمه العيني الى علة تعدمه وهي عدم علته
وتلك اما بينة بذاتها او مبينة بان الممكن الخارجي نقيض الحقيقي كما ليس مستغنيا عن غيره ونحكم بهذه القضية بعكس
النقيض الى قولنا كل مستغن عن غيره في وجوده فليس بممكن او لا شيء مما هو مستغن عن غيره بممكن فلو كان ممكن مستغنيا
في وجوده عن غيره لم يكن ممكنا هف الثالثة ان توقف الشيء في وجوده الاصيل على نفسه او على ما يتوقف
عليه مطلقا محال وهذه ايضا بديهية وبينة عليها ان التوقف يستدعي تقدم الموقوف عليه على الموقوف
وتأخر الموقوف عنه وهما اضافيان بالضرورة فلا يتصوران الا بين الاثنين فما قد الاثنينية فاقد هما
محال الرابعة لما استلزم عدمه محالا واقعيا فعدمه ممتنع والبرهان عليه ان عدمه ان لم يكن ممتنعا
لكان اما واجبا او ممكنا وعلى التقديرين لزم وجوب الممتنع فان ما يلزم الواجب واجب له وعلى الثاني
الممكن وكلاهما مستحيلان باطلان بالضرورة الخامسة ان كل ما كان عدمه محالا فوجوده واجب
وبرهانه ان وجوده لو لم يكن واجبا لكان العدم اليه قطعي ولزم الوجوه جواز الانفكاك فلم يكن محالا اذا تقرر هذه

لزم استلزام وجود الشيء لعدمه محال لتوقف
على الموقوف وهو اجتماع النقيضين

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول لما حل الكتاب قال المحقق قدس سره الموجود ان كان واجبا ثبت المطلوب والا
استلزم اما الدور او التسلسل فنقول التقرير ان نقول ملخص البرهان بعد حذف ما لا فائدة فيه كثيرا ان عدم الواجب
مستلزم لمحال اما الدور او التسلسل وكل ما كان كذا فعدمه محال فعدم الواجب محال وكل ما كان كذا فهو موجود في الخارج
فالواجب موجود في الخارج بالضرورة بيان الاستلزام ان على تقدير عدم الواجب يكون الموجودات الممكنة اما مستغنية
او غير مستغنية والثاني هو التسلسل وهو باطل كما يدل عليه ما في هذا الكتاب والاول الدور لان الممكن الذي
هو اول الممكنات في وجوده لا يخلو ملاحظة وليس ممكنا عليه والا لزم خلاف الفرض فهو مفتقر في وجوده
الى الموجود خارج عن نفسه بمرتبة او بمراتب وهذا هو الدور الخ فلو لم يكن الواجب موجودا لم يكن الممكن موجودا لانتفاء
التالي وعدمه عنه على تقدير وجوده لكن الممكن موجود فالواجب موجود هذا قياس آخر يستنبط من التالي في القياس
الاول واما بيان سائر المقدمات في القياس الموصول فعليك بتذكر ما قدمناه هذا على طريقة المتكلمين فانهم لما
احاطوا الله مطلقا كان تابعا لقياس منتج علما او ما اليه وسيشير المحشي اليه بقوله ويمكن حمل كلام المص على هذا
واما على طريقة الحكماء المجوزين للتسلسل في الامور الغير القارة فنقول بعد تقدم بعض المقدمات المذكورة ان القياس كان مؤلفا
من حدود ثلثة صغرى واوسط واكبر والاوسط لا بد ان يكون علة في الثبوت فالاوسط في هذا القياس اذا كان يعطي التصديق
بان كذا كذا ولا يعطي العلة في وجوده كذا كما اعطى العلة في التصديق فهو برهان انية واذا كان يعطي العلة في الامرين جميعا
صح كون الاوسط فيه كما هو علة التصديق بوجود الاكبر للاصغر وسلب عنه في الثاني كذلك فهو علة موجودة الاكبر للاصغر او
سلب عنه في نفس الوجود فهذا البرهان يسمى برهان لم وايضا قد يستدل من المعلول على ان له علة فهذا القياس يسمى البرهان لم
كما يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف له مؤلف موجود فكل جسم له مؤلف موجود قال الشيخ الرئيس في المقالة الثانية من الفن الخامس
من الجملة الاولى من منطق الشفاء عند ذكر هذا القياس ان كان المؤلف المحمول على الجسم ذاتيا او كان من اللوازم التي لا تنفك
فالمحمول عليه ان له مؤلفا لا المؤلف فليس المحمول العلة بل هو المؤلف لا ان له مؤلفا وليس المؤلف موضوعا الاكبر بل ان له مؤلفا
فهذا يحمل على الاوسط الذي هو المؤلف فاذا تقدم ان المؤلف يوصف بان له مؤلفا كان للانسان ان يقول ان المؤلف

لان المؤلف مؤلف ثم ذو المؤلف هو او للمؤلف ثم المؤلف من هيولى وصورة سواء كان مقوما للمؤلف عطفا بالواو
لا لزما واذا كان ذو المؤلف في نفس الوجود هو او للمؤلف فهو لما تحت المؤلف بسبب المؤلف على ما عرفت فيما
سلف فيكون اليقين حاصلا بعلة ويكون المؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف
هو المؤلف علة للمؤلف فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المنتقض اليقين بتحقيق لا يجوز ان يكون علة للاوسط
على ان يكون فيه جزء هو علة للاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شرط وذو المؤلف شرط آخر
فان ذو المؤلف لفظه يحمل على المؤلف واما المؤلف فيحتمل ان يكون محمولا على المؤلف انتهى كلامه نقلناه
تتمة مقامه واذا ثبت وتذكرت ما تلوناه عليك فنقول على هذه الطريقة لو لم يكن الواجب موجودا لكان
الموجودات في الممكنات متناهية فالممكن الاول ان لم تكن له علة موجبة لم يكن ممكنا وان كان له علة
ممكنة او واجبة يلزم الدور او خلاف المفروض او غير متناهية وهذا هو الشق الذي يختص الحكيم باثبات
الواجب منه من غير ابتنائه على ابطال التسلسل فنقول سلسلة الممكنات مركبة من المعلولات وكل مركب
من المعلولات له علة خارجة موجودة فسلسلة الممكنات لها علة موجودة خارجة اما الصغرى فلان هذه
السلسلة مركبة من الممكنات وكل ممكن معلول واما الكبرى فضرورية وبينة عليها انها لو لم تكن لها علة
خارجة لاستغنت عنها فتكون اما مشتملة على الواجب الوجود او واجبة الوجود والاول خلاف
المفروض والثاني استلزم المطلوب الثاني باطل اذ لا شيء من المركب بواجب فان الافتقار فيه واستناد
الموجود الى المعدوم باطل بديهة والموجود الخارج عن الممكنات واجب فثبت المطلوب ونقول
ايضا لا يجوز ان تكون غير خارجة والا فهما اما عين الاحاد فتكون العلة عين المعلول او واحدة من الآحاد
وهو لا يوجد السلسلة لان السلسلة فرضت مؤلفة من الممكنات والمفروض علة ايضا من آحادها
فيكون علة لنفسه والعلة فيثبت المركب المحمول السلسلة الممكنات من قبيل حمل اللوازم التي تلزم الاسباب وثبوت
العلة الخارجة اما الحد الاوسط من قبيل ثبوت ذي المؤلف اي قولنا له مؤلف للجسم وايضا ثبوت قولنا

قوله علة او لا المركب مطلقا ثم تسلسل الممكنات بسببه على ما فهمت من كلام الشيخ الرئيس فيكون اليقين حاصلا بعلة وبلا علة
اذ ليس على وجود مبدأ المبادي كما شاء به برهان لم فانا نريد به برهان لم يكون وجود الواجب تعالى محمولا على الاوسط من قبيل
محمول على النار وكل محسوس النار محترق اذ لا سبب لوجوده تعالى واعلم ان من الحكماء المحققين من اكتفى في هذا المطلب بذكر التسلسل
الممكنات كما قررناه والشق الثاني وهو كل علة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة من آحادها وساق الدليل الى آخره
ووجه ان يقال لما كان الدور ايضا تسلسلا لكن في مواد متناهية على ما في التعليم الاول وكان هذا المسلك اي الاستدلال من معلولية
جهة الجملة وافتقارها الى العلة خارجة يعم المتناهي وغيره لم يتعرض للدور واعلم ايضا ان من استدل على هذا المطلب
بان السلسلة المركبة من الممكنات وكل معلول له علة خارجة لا آخر الدليل فورث عليه السلسلة المركبة من الواجب صانعا لممكنات
او نقضا او معارضة فاحتاج الى ضم ما لا يختم كثيرا ولا يرد شيء منها على ما قررناه واعلم ان السلسلة المركبة من الواجب وسائر الممكنات
داخلة في الممكن ضرورة عدم استغنائها عن غيرها الذي هو الواجب وان كانت مستغنية عن الباقي على الواجب لكن مجموع
ما كان مستغنيا في وجوده عن غيره سواء كان علة او غيره واذا تأملت ما نقلناه عن الحكماء في هذا المطلب علمت ان قول المص ان
اختار فيه مسلك الآخرين ليس بسديد لان بناء هذا الدليل على التقرير الاول على اثبات الله تعالى مطلقا وهو اليقين الآخر
المتكلمين فان الحكماء اشترطوا في استحالة الترتيب والوضع والتوارد والا ترتيب فيه والوضع والا توارد فلا يستحيل
فيه التسلسل عندهم صرح بذلك شيخهم في كتبه وكذا غيره من الحكماء ولعل المص لاحظ الوجوه فزعم ان بحثه يصير البرهان على
الآخرين وليس كذلك فان مسلك الآخرين ان يثبتوا المحمول الذي هو الاعراض الذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الاعلى
بالبرهان المفيد لليقين الدائم وهو المؤلف من المقدمات الاولية او المشتبهة اليها على ما قرر في صنعة البرهان ثم اذا جعل القياس
جدليا لا برهانيا صح ان يستدل به فان مبناه على المسلم عند المتكلم قوله اذ تحقق موجود فالمراد الاستدلال خواص كل موجود
شخصي على تقدير عدم الواجب يتوقف على موجود شخصي آخر وهكذا والدائر اما ان يعتبر في العقل بعد صدور المعلول عن علته لانا
يتوقف عليه المعلول او لو سلم توقفه في التوقف في الآخر هو لا يتمكن في الطبيعة لا يستحيل كما قيل في البيضة والدجاجة
قوله ليس الموجود المطلق لم يرد بالموجود المطلق الطبيعة المحتمة فان ارادة الطبيعة باطلة في الاستدلال

قوله اي بمعنى تفسير القدرة على مذهب المتكلمين وتخطئة للشارح حيث جعل القدرة بمعنى الامكان
معركة الآراء وهو ما يقول كثير من المحققين اذ لا شك في ان كل معلول اذا لوحظ مع ما فيه علته كان صدوره
عنها ممكنا وذلك الامكان هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير واما لزوم المعلول للعلة في الخارج
واستحالة انفكاكه عنها في الخارج فيه فهو مذهب الحكماء وخالفهم المتكلمون فانتساب القدرة بمعنى الصحة الى الطرفين
وجعله مقابلا للايجاب المنتسب الى الحكماء ناشئ عن قلة التدبر والتامل قوله لجواز ان يرتفع شرطها لازما لذاته
لا يقال اللزوم يرادف الضرورة وسلب اللزوم هو سلب الضرورة وهو غير معنى الامكان فلا يرد المعترض
لانا نقول معنى الصحة الامكان الخاص وسلب الضرورة معنى الامكان العام على ان مجرد الصحة المفسر بالامكان
المراد بها الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان الذاتي وكم من الفرق بينهما قوله ليس الامكان اه
بعض النسخ بعد كلمة ليس كلمة الاستثناء ومعنى الكلام على النسخ المشهورة انه الخ بدون كلمة الاستثناء ان معنى
الصحة في تفسير القدرة ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل اذ الفلاسفة ايضا قائلون بهذا الامكان
فلا يصلح محلا للنزاع ورد قوله فان الفلاسفة الخ علة للنفي والحاصل ان المعنى المشهور للصحة ليس مختصا بالقدرة
غير معلوم فيلغو ذكر الصحة واما على ما في بعض النسخ فمعناه ان معنى صحة الفعل ليس الا الامكان وهو امر يقول به
الفلاسفة ايضا فلا وجه لتفسير القدرة بالصحة واختصاص القول بالقدرة بالمتكلمين بل القدرة التي يصلح محلا
للنزاع هو سلب اللزوم ورد قوله فان للفلاسفة ناظر الى قوله اي بجواز ان يرتفع الخ كانه قال لما فسرنا القدرة
بسلب اللزوم ليصلح محلا للنزاع والا فالقدرة بمعنى الامكان والمشية مما يقول به الفلاسفة ايضا فان الفلاسفة
في تفسير القدرة عبارتين الخ قوله ليس الا في قدم العالم وحدوثه اه الحصر اضافي بالنظر الى النزاع في هذا
المقام بين الا في القدم والحدوث واما النزاع بين الاشاعرة والفريقين فمن الوجوب مع اعتبار
الارادة التي هي زائدة عندهم على الذات فانهم ينفون الايجاب مطلقا سواء كان مفسرا بما لا يمكن
او بالوجوب السابق الذي مال اليه جمع الحكماء والمعتزلة قوله فالمناسب في هذا الكتاب الخ وذلك لان

وذلك لان المقام اختيار مذهب المعتزلة في الحدوث والوجوب السابق الثابت للمعلول مفسر بالعلة التامة
فهو قابل بالايجاب فيما لا يزال اي في وقت يقتضي المصلحة العائدة الى العالم فيه وهو المعبر عنه بالايجاب
واما الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك في الازل فهو مخالف لحكمه فيه قوله والا لزم قدمه ضرورة فان ترتب الفاعل
على المقدم حتى يكون ضروريا لا يجامع التوقف فيه اذ محصل الاستدلال يصير بكذا لو كان انفكاك العالم عن الموجب ممتنعا
كان العالم قديما ولا يخفى انه لا يحتاج الى بيان الملازمة قوله وبجعلوه علة التخصيص مصرح بقوله لا العالم
لعل من ذهب من المعتزلة الى الوجوب الخاص اعني وجوب صدور العالم عن الواجب تعالى بسبب المخصص الخارج عن الذات
راى وجوب غاية الاصلح عليه جل شانه على ما هو مذهب المعتزلة قوله والاختيار ان المقام اختيار المذهب الاول
فيه تامل فان الظاهر من مذهب المصنف في هذا الكتاب اختيار مذهب الكعبي فانه قال فيما سبق واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله انتهى فامتناع وجود الوقت قبل وقت الحدوث مخصص موجب لحدوثه فيه قوله
ذلك التوقف مع كون الوجود اه مبتدا خبره قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ومحصله ان العالم لو كان
حادثا متوقفا على شرط حادث ولا شك ان ذلك الشرط ايضا من اجزاء العالم وان كل شرط فهو موقوف عليه
للشرط وما من العالم فيلزم توقف الشيء على نفسه ولم يقل العالم الا الاجزاء ليلزم تعلق بعض اجزائه
على بعض وقد اشار اليه المحشي في الحاشية السابقة بقوله اي يلزم قدم الفعل المطلق الذي هو العالم وادعى
بداهة لزوم الايجاب المذكور وقوله مع كون لزوم الحدوث الفعل المطلق الخ اشارة الى منع مستند
ومحصله انه قد تقرر في الميزان انه قد يركب مقدم الشرطية من امور يلزم التالي مجموعها لا كل واحد
كما في ان كان هذا انسانا متنفسا فهو انسان والشرطية هنا ان الواجب تعالى لو كان موجبا وكان العالم
حادثا لتوقف حدوثه على شرط حادث ولو لم يجعل مقدم الشرطية مركبا كان تقدير الايجاب مرادا قطعا
ويصير محصله انه لو كان حادثا على هذا التقدير لتوقف على امر حادث ولا يخفى ان منع الملازمة بين المقدم
والتالي بناء على ان ايجاب الواجب حدوث العالم الذي هو جزء من المقدم او اخذ المقدم مقيدا بتقييده

وجود العالم م

او اخذ المقدم مقيدا بتقييد محال فيجوز ان لا يترتب عليه التالي الذي هو توقف على شرط حادث فان
توقف الحادث على شرط حادث وان كان مفروضا وعدمه محالا لكن المقدم المحال جاز ان يستلزم التالي المحال
فان المعتبر في اللزوم المعتبر في الشرطيات عدم تنافي المقدم التقادير وعدم تنافي الاجزاء بعضها بعضا ان كان مركبا
وههنا ليس كذلك لما بينا من المنافات قوله لمخالفته لهذا الحدوث اشارة الى سند المنع المذكور
ويرد عليه ان جواز استلزام المحال المحال انما يشترط باللزوم بين المحالين كما في لو كان شريك الباري موجودا
كان في الوجود امكان وعدم توقف الحادث على شرط حادث لا يترتب على فرض الايجاب والحدوث
لزوما للتنافي بين الحدوث وعدم الترتب بل ان ترتب فيترتب اتفاقا وبايجاب الاستلزام المذكور سند للمنع
قوله قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل بحصل كلام بهمنيار يظهر بعد تقرير مقاصد الفلاسفة في الطاقات
القوة وموارد استعمالاتها فنقول ما يظهر من تتبع كتب الفلاسفة مثل المعلم والشيخ الرئيس وتلميذه هذا الحكيم ان القوة على قسمين
الخارجية والعقلية ويعنون بالقوة العقلية الامكان الذاتي والخارجية على قسمين قوة عرضية ويعبرون عنها
تارة بالاستعداد وتارة بالامكان الاستعدادي وتارة بجواز الوجود وهذا المعنى موجود في الخارج
وعرض من مقولة الكيف قابلة للشدة والضعف لما يعلم بالضرورة من ان استعداد المادة المنوية للتصور
بالصورة الانسانية اضعف من استعداد المضغة لو سبقه على وجود كل حادث فانه يتعلق بالحادث ايجابا
مخصوصا واقوى جوهر يعبرون عنها تارة بالمادة واخرى بالهيولى وهي ايضا موجودة في الخارج وجزء من كل جسم
فالقوة العقلية عامة لجميع ما سوى الموجود الاول تعالى شانه والعرضية مختصة بالحوادث جواهرا كانت او اعراضا والجوهرية
بالاجسام حادثة كانت او قديمة فالجواهر الحادثة ذات قوى ثلث والاعراض الحادثة ذات قوتين
بالذات وان كانت لا تنفك عن الارتباط بالمادة الا الخلاء والملاء فذات قوة واحدة ولما كانت القوة
العقلية عامة لجميع الممكنات حقها بالبرهان ومحصله ان جميع ما سوى الرب تعالى ممكن بالامكان الذاتي وكل ممكن موجود
فهو ذو قوة عقلية وكل قوة عقلية فهي من حيث كذا يقابل الفعلية وكل ما يقابل الفعلية الوجود فهو عدم فكل ممكن موجود

فكل موجود ممكن فهو فعلية الوجود بالغير وقابلية العدم بالذات فلو كان علة الوجود لكان للعدم الذي هو الفوت
الذاتية شركة في افادة الوجود فان الموجد على هذا الفرض ممكن الوجود وقد قلنا ان الممكن الموجود بعد لحاظ الفعل
ملتبس بوجود بالغير وقوة بالذات فالقوة الذاتية جزء الموجد فلها شركة في تلك الافادة وهو باطل بالضرورة
فالموجد ليس الا المعز من جميع الجهات القوة وهو الحق القيوم فلا فلا موجد سواه تامل قوله المفارقة لذات الموجد
للجوهر والاعراض بعض المعاصرين النفت الى البرهان العقلي دل على ان ايجاد الجواهر
والاعراض التي هي غير ذات الواجب تعالى مختص بحيث يتعلق شانه قوله المناسب ان يقال وذلك لان
الانفصام لشيء بالمغايرة بين الذات وكل من القدرة والارادة وهو مناسب لمذهب الاشاعرة القائلين
بزيادة الصفات على الذات وهذا المذهب مردود عند المص بل الحق عنده العينية كما سيجيء فان قلت اذا كانت
الارادة والقدرة عين الذات فكلام ترتب على اعتبار الذات يلزم ان يترتب على اعتبار القدرة والارادة
بل كل ما يترتب على اعتبار القدرة يترتب على اعتبار الارادة ايضا اذ هي هما الذات فيكون الفعل واجبا
باعتبار القدرة بل باعتبار الذات ايضا فيجب ثبوت الامكان باعتبار القدرة والوجوب باعتبار الارادة
قلت العينية الخارجية لا تنافي المغايرة العقلية فان المعتزلة راموا القول بان صفات الله تعالى عينية في الخارج
لا في العقل والاشاعرة مالوا الى المغايرة في الخارج والذهن وحكماء الاسلام العينية فيهما والمتكلمون قالوا بان تلك
الصفات مشتركة اشتراكا معنويا بيننا وبينه تعالى وحكماء قالوا كل ما نفهمه من تلك الصفات فهو ما يليق بنا وجل جناب
الحق عن الاتصاف به وتحقيق مذهبهم لا يسع المقام قوله ينافي القدرة والاختيار وذلك لان القدرة
والاختيار الذي هو مراد المتكلمين جواز انفكاك كل من الفعل والترك عن ذاته تعالى كما مر في تحرير محل النزاع
واوضح البيان المحشي بقوله فالمناسب ان يقول الايجاب المذكور ههنا باعتبار الانفكاك الخ وظاهر ان الوجوب
ضرورة الوجود فاذا كان الفعل واجبا بالنسبة الى الارادة التي هي عين الذات كان ضروريا بالقياس
الى الذات فيمتنع انفكاكه عن الذات وهو ليس مراد المتكلمين بل هو ما يلزم لمذهب الحكماء واليه اشار بقوله ثم

قوله فان قيل انفكاك العلة التامة عن هذه الشبهة هي المسماة بشبهة ربط الحادث بالقديم وهي مما تفرد
بها العظماء من المتكلمين فالمراد الاستدلال على جواز التخلف لو لم يجز استناد الحادث الى القديم لما يلزم
التسلسل في الموجودات المتعاقبة وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كل حادث موجود فله علة
موجودة بالضرورة وكل موجود اما قديم او حادث فان كانت علته التامة قديمة ثبت المطلوب
وان كانت حادثة وكل حادث فله علة تامة حادثة فللعلة علة تامة حادثة وهكذا ولما كان وجود العلة
مع وجود المعلول على تقدير امتناع التخلف فبعد نقل الكلام الى علة علة العلة الحادثة ايضا يلزم التسلسل
اي اجتماع الامور الغير المتناهية واما ما اجاب به عن هذه الشبهة من ان التخلف على تجويز احد بما يجوز
عند الحكماء والا فممتنع فليس بمذكور في كتب الحكماء ان من اجزاء العلة التامة للحوادث الحركة والزمان ومن جملة
انه لا يجتمع السابق من كل منهما مع اللاحق فنختار ان العلة التامة للحادث حادثة ولما ايضا علة تامة حادثة
فلكم يلزم التسلسل فلنا ان اردتم التسلسل الاجتماعي فليس بملتزم واللا يقيني وهو ليس بباطل فالملازمة غير مجدية
والمحذور غير لازم قال الشيخ الجليل رئيس الحكماء الاسلاميين ابو علي بن عبد الله بن سينا في كتبه كالشفاء
والنجاة والتعليقات وغيرها ولولا الاسباب ما يعدم لذاته لما يوجد حادث وذلك هو الحركة التي
لذاتها وحقيقتها تتجدد وتبطل وقال الحكيم الكبير بهمنيار في كتاب التحصيل بهذه العبارة بعينها وبعضهم
كالشيخ المقتول وفخر الدين منصور بن كمونة في التلويحات وشرحه ما مؤداه ما ذكرنا وبالجملة لما دل قايم
البرهان على ان كل حادث فللحركة والزمان في وجوده مدخل ما ارتفع الاشكال فانه لما امتنع اجتماع اجزاء
الحركة والزمان بعضها مع بعض وعدم اجتماع الجزء مع شيء مستلزم لعدم اجتماع الكل معه فلا يلزم اجتماع
العلل الحادثة التامة نعم يبقى اشكالان او ان احدهما انه اذا كانت الحركة تقتضي لذاتها العدم
كانت ممتنعة الوجود اذ لا معنى للمتجدد بالذات الا هذا والثاني ان الزمان والحركة على تقدير التجزي الوهمي
متساويتان تمام الماهية فاختصاص هذا الجزء بعلية هذا الحادث وذلك الجزء بعلية ذلك ترجيح بلا مرجح وجوده

وجواب عنهما مذكور في كتب الحكماء ثم ما اجاب به المحشي عن الشبهة فهو محصل جواب الحكماء من ان علية الحركة في وجود الحادث
فانهم لما ذهبوا الى استناد الحوادث الى الحركات فالوا ترتب المعلول على استتمام العلة التامة بان يكون آن وجود المعلول
عقيب آن الاستتمام بلا تخلل زمان بينهما ولا يلزمهم تتالي الآنات فان الآن وهمي تكلفوا به لضرورة الحاجة الى
تقدير قوله جايز عند الحكماء فانهم قالوا بعدم تحادث في زمان وجود العلة التامة للحادث ووجوده
في زمان ابتداء الآن الوهمي المترتب على استتمام العلة بلا فصل زمان بل آن ايضا ومحصل مرامهم ان مقارنة
العلة التامة للمعلول زمانا غير لازم في صدور كل معلول عن العلة الفاعلية واما مقارنة للعلة الفاعلية فهي
ضرورية عند وجود المعلول فافهم قوله كبعض الشيوخ المتعرضين لعلة ابو البركات البغدادي فان الشيخ المقتول
نقل عنه في كتاب المشارع والمطارحات انه قال بكون ذاته تعالى محلا للحوادث ثم شنع عليه بانه مع محال الحوادث
القطعية لا يوافق مذهب الاسلاميين ولا الملة اليهودية التي انتقل عنها قوله بعد حصول التسلسل اه
هذه الخاتمة مقدمة على ما اختاره بعض الشيخ
وذلك لان الارادة على هذا التقدير حادثة فلما حدث هو الواجب بالضرورة فاما بالايجاب وهو مع
استلزامه قدم الارادة والحادث يخالف مذهبهم واما بالاختيار فيلزم الدور او التسلسل وانتفى التسلسل
لان الدور ايضا تسلسل لكن في مواد متناهية او لانه كان مذهب هذا البعض والقول بان ارادة الارادة
عين الارادة والمتعلقة باحداث الحادث وهو جدا فان اختلاف الارادة باختلاف المراد ضروري واما القول
بان الارادة على تقدير الحدوث مستغنية عن المحدث كما ذهب اليه تمامة ابن اشرف المولدات في هذه المقاصد
بالافسد قوله لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي اه واما عند الحكماء فاولا فرقوا بين الارادة
والاختيار وقالوا ان القوة المبعثة عن الاعتقاد الوهمي او التخيل الشهواني يسمى بالاسم العام وهو الارادة
والمبعثة عن الرأي العقلي والتصور المذكور يسمى اختيارا وقد يفرق بينهما بوجه آخر وهو ان الارادة تتعلق
بالاشياء غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى ان لا يموت والفرقان مقتبسان من كلام المعلم الثاني ابي نصر
الفارابي واذا وصفوا القدرة بالارادة اراد وا معنى الاختيار قال المعلم الثاني في كتاب التعليقات هذه الموجودات

بهذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته من مقتضى ذاته غير منافية وكلما كان غير مناف وكان مع ذلك
بعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده بانه مناسب له ثم رمز لان غاية فعله في ذاته المقدس وقال العلامة
فقد عرفت ارادة الواجب لذاته وانها علمه بعينها وهي بعينها غاية ورضاه انتهى وقال شيخ الحكماء
الاسلاميين الشيخ ابو علي في الالهيات من كتاب الشفاء والنجاة وتعليقاته بعد القول بان ما نعقله من صفاته
اما مركب من اضافة وسلب او احدهما فقط وان عقولنا القاصرة لا تدرك ذاته فكذا صفاته اذ هي
اذا اخذت لذاته مريدا لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدا لنظام الخير كله
وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب انتهى والحاصل ان الحكماء العظام لم يقيسوا الواجب تع
بالممكنات في نحو من الانحاء لا في ذاته ولا في صفاته والمتكلمون مالوا الى ذلك وصنف منهم في صفات الممكنات
في تحقيقه التي يعبرون عنها بهذه الالفاظ كالقدرة والارادة وغيرها فانفتح عليهم باب الاشكالات فبعضهم
رام القول بالزيادة الخارجية وبعضهم بالعينية الخارجية والمغايرة الذهنية وبعضهم قال بكون ذاته محلا
للحوادث وبعضهم باستغنائه الكلي عن الموجد وبعضهم باستغناء الحادث عن المحدث الى غير ذلك من المقالات
الواهية والاراء الفاسدة التي يستشم منها رائحة التشبيه والابطال واما الالهيون فقد عرفوا العجز
عن ادراك الذات المقدس وصفاته وقالوا اذا كان هو هو من هو فكيف السبيل الى الادراك ونقل
عن افلاطون الالهي انه قال كل صفة اوجبت على تلك الذات فمحصلها نفي المقابل لها فاذا قيل انه تعالى عالم
فمعناه ليس بجاهل واذا قيل انه قادر فمعناه ليس بعاجز وفي كتاب الحكمة ابتدا قال المفضل بن سليمان
ولقد قال عليه السلام ان في هويته فقط وهو العلم المحض والارادة المحضة وهو نحو دار العز والقدرة والعلم
والعجز وحق لان هناك نفي مسماه بهذا الاسم بل هو هو وهو هذه انتهى ومن تتبع اقوال اساطين ارباب
العقول ما لو الا ما ذكرنا ولولا مخافة الاطناب لاوردنا شيئا من كلامهم الذي فيه شفاء العليل وكفى
للاسير قال امام الثقلين ابو الحسنين عليه السلام العالم الرباني علي بن ابي طالب عليه سلام الرحمن الى يوم الدين

الى يوم الدين في كتاب نهج البلاغة في خطبة ما محصله ان كمال الدين هو الاخلاص وكمال الاخلاص نفي الصفات عن الذات المقدس
وقال صلى الله عليه في خطبة اخرى واشهد ان من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك
والعادل بك كافر ولقد عرفت هذا المقال بما نقل عنه عليه سلام الله المتعال وهذا يكفيك لو تثبت به قائم
ولا تتبع اهواء قوم قد ضلوا عن سواء الطريق والله الموفق للرشاد **قوله** ويمكن جوابا آه ويمكن
ايضا بان الفعل حال الوجود بمعنى وقت الوجود ليس بواجب بل هو واجب بشرط الوجود والضرورة الوقتية
ما يكون للوقت مدخل فيه واما الضرورة بشرط المحمول فهو جار في جميع المحمولات اذا اخذ بشرطها فيقال
زيد موجود بالضرورة بشرط كونه موجودا لا وقت كونه موجودا الا ان لو كان وقت تحقق الارادة
مدخل في الضرورة فان لم يدخل في الارادة او تعلقها ولا مدخل في الضرورة والامر في الضرورة فقط
وبشرط المحمول وتحققها ما يتكفل به علم الميزان **قوله** فيعود السؤال على التقديرين بان لو ان تحقق
الفعل في ثاني الحال فقد وجب وجوده فلا قدرة عليه وان تحقق الترك فيمتنع عليه فلا قدرة ايضا
ويحتاج الى الجواب السابق وهو ان الوجوب بعقب الارادة لا ينافي الامكان مقيسا الى القادر
من حيث هو قادر ونحوه قوله فلا يتحقق القدرة على المستقبل بحث شريف وهو ان اللازم من الدليل
المذكور عدم القدرة في المستقبل بعد تحقق الاستقبال بان يبطل الفاعل ان الفاعل فيه اما ان يكون
مباشرا للفعل فيه او الترك فيجب او يمتنع الفعل واما القدرة على المستقبل فهي صادقة قبل حضور الوقت
المستقبل اذ القدرة لما كانت عبارة عن التمكن في ثاني الحال فيصدق انه ذلك الفاعل متمكن من الترك
بالاطلاق العام واما اذا اخذ زمان الاستقبال ولوحظ حضوره ووجود الفاعل فيه فاحد الطرفين
واجب فهو لا ينافي اتصافه بالتمكن في الزمان السابق **قوله** او لم يتحقق قبل الفعل كان تكليفا بالمحال او
بيان الملازمة ان القدرة على الايمان على هذا التقدير يكون مع الايمان فالايمان قبل تحققه لا يكون
مقدورا وكل ما هو غير مقدور غير مكلف به فالايمان قبل تحققه غير مكلف به **قوله**

قوله والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة محصل الدليل ان القدرة تحتاج اليها في تحقق الفعل وكذا
فهو متحقق قبل الفعل فالقدرة قبل تحقق الفعل اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الفعل عند الحصول
لا يحتاج الى القدرة وما ذكره في الجواب فهو ناظر الى منع الكبرى مستندا الى احتياج المعلول الى علة بعد الحصول
اقول ان كان المستند تجويز ان علة افتقار الممكن الى العلة المستقلة الامكان فالمعلول لا ينفك قط
عن الاحتياج الى العلة اما الى العلة الموجدة او الى العلة المعدمة فان الامكان الذاتي لا يرتفع عن الممكن
وان كان تجويز ان العلة للحدوث او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهو لا يستلزم احتياج المعلول
الى العلة بعد الحصول فان اللازم من مذهبه احتياجه اليها في اصل الحصول عند بر قوله مع جميع شرائط
التأثير اشار بهذه العبارة الى تغاير القدرة على مذهبي الاشاعرة والمعتزلة فان الاشاعرة
غير جهم بن صفوان الترمذي قالوا بوجود قدرة في العباد غير موثرة في الفعل بل كاسبة بمعنى
ان الفعل الذي يتعلق بارادتنا باكتسابه يقع بقدرة الله تعالى الذي هو الاقوى واما جهم بن صفوان
ومن تبعه فنفوا القدرة عن العباد وقالوا لا فرق بين حركة الماشي والمرتعش في انها غير مقدورة
لنا والمعتزلة قالوا بوجود قدرة موثرة في العباد وتفصيل الكلام الى ايلايم المقام قوله والاولى
اقول الاولى على ما زعمه اولى فطنة ان ما جعله اولى لا يخلو عن شائبة لان البحث عن القدرة من حيث انها
تتقدم على الفعل او تكون معه لا يلايم الالهيات بل قد مر في باب الكيفيات النفسانية من الاعراض
معنى القدرة والاشارة الى النزاع بقوله وتقدم الفعل لتكليف الكافر فقوله فهذا رد على الاشعرية
في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده يابى عنه المقام كما هو الظاهر على كل احد اذا رد على الاشعرية
في مسئلة القدرة لا يلايم الالهيات سيما بحث اثبات قدرة الواجب واختياره اذ لا نزاع لهم في
تقدم قدرة الواجب على الفعل كما يظهر من تحرير محل النزاع قوله المصنف نور الله مرقده
وذلك لان انتفاء الفعل نقيض الفعل وفعل الضد فرد من افراد الفعل المطلق فليس انتفاء الفعل

المقدور

فليس انتفاء الفعل فعل الضد بل مباينة للمباينة بين نقيض العام وعين الخاص قوله بمعنى الاستتباع
اشارة الى ان الدليل الثاني محصله ان توهم العدم لا يصلح اثرا للموثر لكونه نفيا محضا ان اردتم
بالاثر الموجود المترتب على موجود او فعاية ما لازم من الدليل ان العدم ليس اثرا موجودا ولا يلزم منه
نفي كونه اثرا وان اردتم به الاثر الاستتباعي بمعنى الترتب المعتبر للمحاكاة قولنا وجود فوجود وعدم
فعدم فلا نسلم ان العدم ليس اثرا بهذا المعنى لصدق قولنا لم يشأ فلم يفعل وفيه ان عدم الفعل لم
يترتب على الموثر وهو المشيئة بل ترتب على عدم مشيئة والموثر بالمشيئة اذا لم يشأ فليس موثرا
فتدبر قوله كما هو من التأملة ادلتهم فان تمت ما تثبت به المعتزلة انه لو صدر فعل العبد عن الله تعالى يلزم
مفاسد منها رفع الثواب والعقاب عن المؤمن والكافر ومنها جواز استحقاق الام العاصي عند والتصاف نفسه بكمال الاهي
ومنها مخالفة نص القرآن قال الله تعالى افعال العباد اليهم في اكثر الامر تصريح والتجوز خلاف الاصل الى غير ذلك من الادلة
الكثيرة المنبئة اكثرها على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لا تخفى انها تفيد عدم صدور الافعال عن نفسه وعدم ارادته
اياها فان ترتب المراد على الارادة الصادرة ضرورة لا عدم امكان فعلي قدرته بها كيف وعموم العلم والقدرة مما ساق
المعتزلة الى القول بثبوت المعدومات قوله انما الفرق في قولهم ان الاشعرية اقول الاشعرية لما اعتقدوا ان المعدوم
نفي محض لا اعتبار بين افراده فلا يتوجه عليهم المنع المستند باقتضاء خصوصية بعض المعدومات للاشتياق فعلق القدرة
به فالفرق بين المذهبين بين قوله باعتبار كونه فاعلا اقول هذا الحكم الكلي مما لا يقول اكثر العلماء من
المعتزلة فان من المخالفين في عموم قدرة الواجب تعالى ابراهيم النظام ومتبعوه فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على القبيح
ومنهم ابو القاسم البلخي ومتابعوه فانهم قالوا لا يقدر على مثل مقدور العبد ومنهم الجبائية فانهم قالوا لا يقدر على
بين فعل العبد اللهم الا ان يكون مرادهم من القدرة المنفية المستقلة على ما يظهر من بعض اذهانهم وح لا يجاب هذا
ما ذكره المحشي قوله بل من خلق الارادة ثم فان القدرة الشاملة المستقلة لما لم يكن عامة عند المعتزلة واستقلال
القدرة انما يكون بالارادة فهم نفوا تعلق ارادة الواجب ببعض الممكنات حقيقة قوله امكان الصدور

الشيخ قال في هذا الاستدلال ضعف بناء على ما ذهب اليه الحكماء
اي الاستدلال على عموم قدرة الباري تعالى بناء على ما ذهب
اليه الاشاعرة الذين هم اهل الحق وسيأتي ذكره ان شاء الله تعالى
بالمثل الذي هو ثبوت المعدومات وهو مقدمة الحدوث بل
وفيه نظر على هذا ايضا لانهم يجوزون تخلف المعلول
عن العلة التامة فلعل يقول تغاير تسليم ان المقتضي العلة
التي هي ذات والقدرة ذاتية المعلول عين ذاته
واما فيما عدا الصفات ان يقال فهذا الاستدلال مبني على ما ذهب
اليه الاشاعرة الذين يثبتون القدرة على الذات
اذ على مذهب الحكماء والمعتزلة لا زيادة في قدرة من
اقتضاء مقتضيه صح

من الواجب والممكن الموصوف بصفة الصفة موطن الممكنات على رأي الحكماء والاشاعرة وغير الفاعل على رأي
البعض وغير على مقدور العبد على رأي المعتزلة الاخرة وغير شمل مقدور العبد على رأي الاشعري كما سيشير اليه قوله
والاختيار مقدور العبد الحكيم اعلم ان الخائض في علوم قدرة الواجب تعالى فرق متعددة الاولى جميع من الحكماء والفلاسفة
قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والباقي صادر عنه بواسطة الثاني
المجوس والصابئة قالوا الكواكب هي المؤثرات الثالثة الثنوية منهم المجوس قالوا انه تعالى يقدر على اثر الاول
النظامية قالوا انه تعالى لا يقدر على القبائح اي مسئلة البلخية قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد الساكن بجانبه قالوا لا يقدر
على عين فعل العبد والتهم مع الاجوبة عنها مذكورة في المطولات قوله اي القسم الثاني الذي هو شر
اول مسئلة ايجاد الشر لما كانت من اهم المطالب الحكمية فلا بأس بايراد شيء مما يتعلق بها فنقول ان الصفة الصانعية
الابعد استنباط نظام العالم واقع على النظام الاتم الاكمل والشرور واقعة بالعرض وقد بينه الحكماء في كتبهم سيما الشيخ الرئيس
في كتبهما وانا اورد مقالة من المقدمات المنقولة من المعلم الاول ارسطاليس النظام قال لما اقتضت الحكمة الالهية نظام العالم
على احسن الحكام واتقان الارادة وقصد الامر الفاعل حتى يكون انواع العقل مثلا الموضوع والفاعل حتى يفيض على الفاعل
فيفيض على الامر الغير الكامل هو انه ابدع ما ابدع لذاته العدد والوجود في جميع الموجودات كالمؤثر والمؤثر الاول لم يكن
الى الغير لانه بعد تعلم اصل الخير وكان الخير في كل حال الامر الواحد ثم ربما يقع تردد في مقدمات الخاص الاسباب فلم
دون الحالية الشر كما في شمل المطر الذي يخلق الاجواء ونظام العالم فيتفق ان يخرب بيت عجوز كان ذلك اتفاقا بالعرض
لا بالذات وبان لا يوجد شر في العالم لا يقتضي الحكمة لشر لا يوجد فيه كما في فقدان المطر اصلا شر كما وتخريب
بيت عجوز شر في العالم لانتظام الكلي لا الجزئي شر خاص لو اوقع في القدر وقع بالعرض ثم انه بعد ما بين الشر الموجود
بالصورة على درجات وهراتب والى التشويشات والعاهات الواقعة في الابدان لما يلزم من ضرورة المادة التي
التي لا تقتضي الصورة على الحال قال اما ان لم يجز ان يوجد هذا المنهاج الجاري الضرورة لشر يقع في الحالات وقع فيها
من قبلنا كالشرور وغيرهم انتهى وكفاك ان تأتي بحساب كلام هذا المقدم المتقدم لاولي الالباب والمرجع والمآب قوله

قوله ويشتمل على حكم ومصالح ما صورة القياس هكذا واجب الوجود فاعل يشمل افعاله على حكم ومصالح وكل عالم كذلك
فهو عالم بافعاله فواجب الوجود عالم بافعاله والمقدمتان بينتان ثم تجعل هذه النتيجة صغرى وتقول واجب الوجود
من علم عالم بافعاله كل فاعل كذلك فهو عالم بذاته فواجب الوجود عالم بذاته والكبرى بديهية قوله
وعلى التحقيق كونه غير مجمع لا يسمى الاول المشهور الانه المشهور في كتب الحكماء قالوا الجوهر ما لا يكون مركبا من الهيولى
والصورة ولا حالا في الهيولى مطلقا سواء كان بواسطة كالاعراض او لا بواسطة كالصورة الجسمية
والاعراض التي للهيولى بما هي هيولى ان وجدت والاول غير مجسم والثاني غير الجسمانية والثالث تحقيقا
لانه ذوق المتألهين المحققين قالوا المتبادر من لفظ الموجود وان كان ما قام به الوجود لكن المتبع البرهان الدال
على ان ما قام به الوجود اما ان يكون قيامه حقيقيا بشيء بقيام الاعراض بمحالها او قيامه مجازيا بمعنى عدم
القيام بالغير واهل الذوق منهم قالوا الوجود الحقيقي قائم بذاته من دون ارتباط بغيره وما سواه من الموجودات
لما ارتبط بحيثية المقدس حتى بذلك الارتباط ان يكون موجودا فاذا قيل الغير الوجود الحقيقي موجود لذاته
انه مرتبط به كما يقال هذا ذو ستاف للمنسوب الى الحديد والسيف فالوجود الموجود عند جميع غير المرتبط بالغير سواء كان
مهية او علة او غيرها وتحقيق مرامهم مما لا يسع المقام قوله وفي هذا الدليل شيء ما طريقه الخ اي في دليل التوحيد على
هذا التقرير وهو ان الوجود الحقيقي موجود بمعنى الارتباط بالغير علة كان الغير او مهية او عرضا ونحوه وهو ان الواجب تعالى
بحت الوجود لانه شيء يحب له الوجود فهو موجود بمعنى جميع انحاء الارتباط بالغير فهو موجود بذاته لذاته اذ الوجود الظهور
وما سواه موجود بالارتباط بحيثيته وهو وجه كل موجود وشيء قائم عن سمة كل شيء والكل الا وجهه فليس لما سواه
من الوجود الا سمة وقد مر بعد منه في صحيفة السابقة وهذا المطلب الدقيق وان كان خارجا عن فنون التعليم والعلم
لكن يتبع افاد ويلهم ما يعين على ادراكه والله الهادي قوله بعد صحة الادلة لا بل الخ لكان محض استناد الغير الى العلة
لا يستلزم علم العلة به نعم اذا انضم الى الاستناد التوحيد والاحكام الدالين على علية بذاته دل على جميع الاشياء
بمجرد قوله لكن فيه مرض من المتبادر الخ لان المتبادر من محل محمول على موضوع اتصافه به ولو عقلا فاذا قيل الدليل الاخر
وذلك لان المتبادر من عبارته استقلال
الدليل وليس في افادة الغرض وشيء غيره
يحتاج الدليل الاخر لعبره في افادة
الغرض الا الكل ولعلم ؟ ؟ ؟

فاذا قيل الدليل الاخر عام كان معناه عمومية الدليل لا عمومية العلم فحمله على عمومية العلم صرف عن المتبادر بناء
على ان عموم الدليل يستلزم عموم المدلول قوله لكون الفاعل اشرف لا يخفى ان المقدمة القائلة بان الفاعل اشرف
من المعلول ليست من الاوليات بل اما من الخطابيات او المشهورات او المظنونات او ما يشبهها فلا يكون مادة للقياس
البرهاني قوله وكان فياض العلوم ثم كان النفوس الانسانية في مبدا فطرتها خالية عن الصور الادراكية
العلمية قابلة لها فتخرج بالقوة عاقلة وتخرج ذواتها الى الفعل ليس الا العالم بالفعل وهو الذي وادعوا الفرق
في ان تخرج الشيء من القوة الى الفعلية في صفة يجب ان تكون بالفعل فيها لكن صاحب المحاكمات قال هنا مجاهل
يمتنع ان تفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان قوله وظني انه لم اقول بدا النظر
غير مظنون الصحة فان المنكرين الناقين لعلم الواجب تعالى بذاته وبغيره الدهرية قالوا الاعلم غير ذاته لان
العلم بالصور يلزم التكثر في الذات ومنهم من قال لا علم لان العلم اضافة مستدعية للاثنينية ولا يخفى ان العلم
بظاهره ينفي العلم مطلقا واما مساه اجمالا وتفصيلا فمن الخواص في زمان الشيخ المقتول شهاب الدين
السهروردي وما نقلناه عن الدهرية هو المذكور في شرح رسالة العلم للمحقق والمطالب العالية للرازي و
شرح المواقف والمقاصد وغيرها وستطلع عليه بزيادة فهم الامام الرازي في الاربعين بعد ما نقل الاستدلال
بعلم الله تعالى على كون العباد مجبورين في افعالهم قال ولو ان جميع العقلاء اتفقوا لم يقدر على ان يوردوا
على هذا حرفا الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وجودها شهد هذا الحق
فلعله مذهب هشام بن الحكم قبل الاسلام والظاهر انه تخليط قدس سره قوله وح لا يرد ما اورده عليه اي من ان
التصديق بالادلة السمعية يتوقف على التصديق بارسال الرسل وهو على كون المرسل عالما قدير قوله
فاراد بالظهور الخ اي ان اراد ان الشيء في مقام منع التوقف بالخطور المنفي الخطور التفصيلي حتى يصير حاصل منعه
ان العلم بصدق الرسول بعد مشاهدة المعجزة ضروري لكل عاقل من دون توقفه على كون مرسله عالما بالتفصيل
فيجوز ان يكون الالتفات بالاجمال بصفة علم المرسل تفصيلا اي انه عالم بجميع الاشياء الكلية والجزئية والعقلية

والعقلية الخارجية مستفادا من الشرع مثل قولك انه بكل شيء عليم ونظيره فلا دور لان صحة الادلة السمعية
متوقفة على العلم بصدق الشارع المستفاد من مشاهدة المعجزة فيجوز ان يكون تفصيل علم المرسل جائزا لا مستفادا
من الشرع اذ لا يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم بكون مرسله عالما بالتفصيل فهذا بيان لمراد المصنف
في مقام المنع وفي بعض النسخ بها بضمير المثنى فيكون راجعا الى العلم والقدرة فتدبر فانه لا يخلو عن دقة
قوله فرضيه الله تعالى مجرد فرض المحال الخ قوله الظاهر ان هذا مكابرة لانه اشارة لا عدم اخطار كون المرسل
عالما بالمعاني وهو تعسف ظاهر اذ لا يلائمه قوله نعم يجوز ذلك في صفة الكلام بل الظاهر ان هذا اشارة الى توهم الدور
والمعنى ان توهم الدور في اثبات علمه تعالى بالكتاب والسنة مكابرة نعم يتوجه الدور اذا اريد اثبات صفة الكلام
بالادلة السمعية لان الاشاعرة المتكلمين يستدلون بكلامه تعالى تارة بالعقل واخرى بما تواتر عن الانبياء عم
لا بالحديث والقرآن ثم ان قوله وقد يتمسك لها قوله نعم يجوز ذلك في صفة الكلام كلام شارح المقاصد بالفاظه
فليرجع اليه ويحمل على المعنى المناسب قوله حاصل كلامهم الخ قد مر بهذا اصل رئيس الحكماء في الالهيات
من كتاب الشفاء قال وقد عرفت ان السبب ان لا يفعل الشيء هو المادة وعلاقتها لا وجوده انتهى والمعلم
ان العلاقة بالمادة ليست من العلاقة المطلقة بل المخصوصة هي علاقة الحلول فيها اما بلا واسطة كالصورة الجسمية او
او بواسطة كالاعراض الحالة فيها بتوسط الصورة وح فلا يرد الاشكال بالنفوس الفلكية والانسانية المتعلقة
بالابدان فان تعلقها هو التعلق التدبيري قوله ولما كان وجود المحسوس الخ القضية مشروطة بمعنى لا يجامع الوصف والمعنى
وجود المحسوس من حيث هو محسوس المعقول من حيث هو معقول وجوده لمدركه اي للحاس العاقل وذلك لان
المحسوسية والمعقولية امران اضافيان فالمحسوس انما يثبت له الوجود حتى اذا كان حاصلا لحاسه وكذا
المعقول واما وجودها العيني لا من هذه الحيثية فانما هو بتاثير الفاعل الموجود وقوله وكان وجوده لمدركه النفوس الجزئية
والعقلية كالعلل المستقيم لهذه القضية قوله لم يصح ان يكون الشيء موجودا لمدركه قال الامام الرازي في شرح الاشارات
كل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقة حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون حاصلا لذاته بل يصير معقولا لغيره بحصول ذلك الغير

ما وجوده لغيره

هو الانتزاع ورده المحقق الطوسي في كشف المقصود بان الجسم ليس في محل ليس عاقلا لانه والصورة المعقولة محل
وليست محتاجة لا محل بعلى ما تقرر معقولية ثم قال ولما كون النفس عاقلا فانه يكون لقيامه بذاته بعد تجرده
فافهم معنى الوجود للغير وللذات قوله يجب ان يكون لنفس وجوده ادراكه اي وجوده النفس المفسر عندهم بنحو
الوجود الخارجي قالوا وجود الموجودة العين ادراكه لذاته ولذلك جعلوا العلم شرطا لفظيا وقالوا هو الحاضر
عينه وهو غير بعيد كما اشار اليه المعلم الثاني في بعض رسائله والمحقق الطوسي في رسالة العلم ايضا فانهم لما قالوا
العرض لا يكون الا الجسم او المرتبط به وكان نحو وجوده خارجا فلا شك ان الموجودات مختلفة المرتبات يلزم ان يكون
بالاشتراك اللفظي وقد قسم بعض الاكابر في بعض رسائله الوجود الى عالم وجاهل ومستقر الاداء وجودا بحوا الثاني
هو الفضل بن الخاقاني

قوله والا لكان ما ذاتا قوله المستغني عن المهية وهو الوجود الواجب تع فان كل ما سواه معلول وكل معلول فهو مهية
على نحو كل عاقل مجرد وقوله واما مهية دنا منع قولهم مهية تخالف انيته وقوله واضعف الموجودات ما حقيقته القوة فيه اشعار بان
الامور المجردة عن المادة تم عنه
ولسبق قولهم كل مجرد عاقل وقوله مهية الهيولى القوة الجوهرية ثم ان الموجودات الخارجية غير البسائط والمركبات فهي في سلسلة مبدأ الفعل من
فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنته بجهات وهو الباري تعالى ومنتهاها القوة بالذات من جميع الجهات وهو الهيولى وما قرب من المبدأ
المادة تم كما تعكس النقيض للقضية
فعلية اغلب بقدر قربه وما قرب من المنتهى فقوته اغلب كذلك فافهم قوله اعتراض الاشراقيين
الثانية فان ما لا يدرك ذاته
يرادف المحجوب عن ذاته صدر
ذكر هذا الاعتراض الشيخ المقتول في كتاب المشارع لحكمة الاشراق بهذه العبارة ولو كفى كون الشيء شاعرا عن
تجرده عن الهيولى البرازخ كما هو مذهب الثانيين لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست
لغيره بل بنفسها لها وهي مجردة عن الهيولى اولى ولا تغيب عن نفسها ثم بعد الاستقصاء عن معنى عدم الغيبة كالعقل
الحس فان قلت شرط حد لفظ ام بسائط عن الهيولى ستة ان جوهريتها هو سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به
فلم ما ادركت ذاتها هذا التجرد عن نحو الاول الا انها هو ما ادركت الصورة التي فيها انتهى واما في كتاب المشارع
فقد سلك مسلك التجرد لبطلان الكلام ستة ثلاثة التي حكى فيها رؤية المعلم الاول في المنام فاستفاد
عن مسئلة العلم وجوابه عنها فلا حاجة اليه قوله عالمة لكن ان اراد بالعالمية العالمية بالفعل في القضية

بالقضية ثابتة وان اراد العالمية بالقوة فهي كلية واما الحضار جهة منشأ العالمية في التجرد فهو الى الحكم
او لعلل المنشأ التجرد المخصوص اعني التجرد ذاتا والانتقار فعلا او الحدوث مع التجرد او غير ذلك الذي
ان المقدمة القائلة بان منشأ العالمية التجرد حدسية وح لا يكون القياس برهانيا للقطع بالحكم الا كلية
قوله كمال مطلق اي غير مقيد بزمان او حال ووصف مقابلة وقوله للموجود حيث هو موجود
اي الموجود مطلق واجبا كان او ممكنا كما هو مقاد الحيثية الاطلاقية وانت خبير بان دعوى كمالية
العلم لجميع الموجودات في موضع المنع فان الحكماء نصوا على ان العلم بالجزئيات نقص للواجب تعالى وسيجيء
في العبارة المنقولة عن الشفاء قوله وخفي عن اندفاع النظر الاول الخ اقول ع وعليه بعد تسليم اندفاع
هذا النظر وان حقيقة العلم ما ذكره ان الاستدلال بان الله تعالى عالم بذاته بان العلم حضور المعلوم عند
العالم لا يستدل الا لات التي تنتظم المصادرة فان الصغرى انما تتضح اذا ثبت هناك عالم وحضور
وهو الآن بصدده قوله تحدث شيئا من ذلك لكن لا يخفى ان المقدمة الحدسية لا يليق بالحكم الا كلية
فان صاحب البرهان يسمى حكيما والحدسيات لا يكون جزء البرهان قوله فاعلم ان التجرد لكان
مراتب التجرد متفاوتة مع جهل مرتبة منها اعلى من سائر المراتب فان التجرد في مقابلة المادة تارة عقلية
هي الامكان او خارجية هي الهيولى فالتجرد اما ان يتجرد عن المادة الخارجية ذاتا فقط وهي الاولى من مراتب
التجرد او ذاتا وفعلا وهي ثانيتها او فيهما معا مع التجرد عن المادة العقلية وهو الواجب المقدس فهو في اعلى
مراتب التجرد واما الهيولى فهي غير مستقلة الوجود فلا يرد انها مجردة ذاتا وفعلا عن المادة فيكون عقلا
على انا نقول المجرد فعلا عن المادة معناه فاعلا لا يحتاج في فعله الى المادة والهيولى ليست فاعلة
لانها بسيطة قابلة فقط فتذكر قوله بان الفاعل العالم الخ المراد بالفاعل العالم بذاته العالم
المخصوص اعني العالم الذي كان علمه بغيره ومع هذا علم ذاته بالكنه فلا يرد ان الحكم بان العالم بالذات
عالم بما صدر عنه غير صحيح فكيف يدعي صحته الاثيري ان الحكماء كانوا يحتجون بالمنفصل والمتصل على استدلالهم

وقد سمعت ان المادة

يستدلون بمغايرة النفس للاعضاء والاعراض بان الانسان قد يغفل عن اعضائه وعن كل شيء سوى ذاته
نعم العالم بالفعل عالم بالذات بالضرورة **قوله** احدهما كالى اجمالى الخ اقول قد يفسر العلم الاجمالي
بالعلم ببعض اجزاء المعلوم دون بعض والتفصيلي بجميع الاجزاء وقد يفسر بالعلم بالشيء مبدون العلم بانواعه
والتفصيلي بالعلم بها وبذا ان التفسيران مردودان بعد تمهيد مقدمة هي ان المعلوم بالعلم الاجمالي
والتفصيلي واحد بالذات والحقيقة والا فلا يكون الاجمالي بالشيء علما اجماليا به بل هو معلوم آخر ضرورة
ان الاجمالي في مقابلة التفصيلي ومشير اليه اما الاول فلان المعلوم المجمل بعض الاجزاء والمفصل جميع الاجزاء
فلا يكون المعلوم بالعلمين واحدا واما الثاني فظاهر مما ذكر والذي استقر عليه الاصطلاح ان العلم الاجمالي
ايضا العلم بالاجزاء لكن العلم بالامتياز الحاصل في الاجزاء والالتفات الى كل واحد منها الاجزاء غير حاصل فيه
بخلاف التفصيلي والعلم بالامتياز والالتفات من صفات المعلوم بالعلمين لا من المعلوم حتى يرد عليه
ما ورد على التفسيرين اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض اعاظم فضلاء زماننا رد على هذا المذهب بان
المعلوم بالعلم الاجمالي ايضا غير متناه كالمعلوم بالعلم التفصيلي والا لم يكن الاجمالي اجماليا مع ان
برهان الاطبيق يبطل وجود الغير المتناهي بالفعل وبان العلم الاجمالي بالشيء يستلزم جهلا بالامتياز
او الالتفات الحاصلين في التفصيلي وهو محقق في حق من لا يشغله شأن عن شأن وبانه
يستلزم مغايرة علمه تعالى قبل الايجاد وعلمه تعالى بعد الايجاد مع ان المتواتر عن اهل بيت العصمة
خلافه وبانه تعالى اخبر بوجود القيامة وحركات اهل الجنة والنار ومكالمتهم واخبر الانبياء
السابقين بوجود محمد صلى الله عليه وآله وغيره وسائر الخصوصيات التي لا يمكن انكارها ولا يمكن ذلك
الا مع الاعتراف بتحقيق العلم التفصيلي قبل الايجاد لا غير ذلك من المفاسد المترتبة عليه فليراجع
الى كتبه **قوله** ويلزم ان لواجب الوجود علمين اقول يشكل الحصار على من في الاجمالي المفسر بهذا
التفسير والتفصيلي المفسر بغير المعلول الخارجي بعلمه تعالى بالقضايا الصادقة النفس الامرية

بالعلم ا

٣٦

النفس الامرية كقولنا الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة لا غير ذلك وقولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية واذا انقص المساوي مساويا بقي مساويا والزوج مع الفرد
فرد ومع الزوج زوج وبالجملة كل من العلم الاجمالي والتفصيلي لو صح فانما يصح فيما له وجود عيني وثبات غيره
فلا يقدر **قوله** لا آخر ما نقل عن سابقنا فقد حكم بان صور تلك المعقولات عنده علمه وجه بسيط وان كانت
متكثرة في انفسها وحكم سابقنا في مقام الفرق بين معقولية البسيط ومعقولية البسيط الواجب تعالى
بان معقولية البسيط عين ذاته تع فتكون الصور العقلية عين ذاته تعالى **قوله** وهو اختيار ناس المطلب
قال نا لعل المحقق ان المعقول الذي لا مرد له هو ان المبدع موجود والا شيء مبدع فابدع الذي ابدع
ولا صورة له عنده في الذات الا قبل الابداع انما هو فقط فليس لها جهة وجه حتى يكون هو
وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الحاصلة تنافي بذين الوجهين ثم قال
لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة موجودات في العالم
على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما فيه موجود في العالم
العقلي والحس الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه فما يتصوره العامة في ذات تعالى ان فيها
الصور يعني صور المعلومات فهو مبدعه ومن العجائب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء وكذا نقله
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في نقل آراء الملطيين **قوله** واختاره في الاشارات الخ
اقول هذه المسئلة لما كانت من الغوامض التي لا سبيل الى العلم بحقيقتها لبعد ولة الطبيعة القول
فيها وهي تعد تحت حجب الدقة والغموض مستورة واما ما نسبه المحشي لاصحاب الشفاء انه متحير فيه
بين المذهبين فهو غير ظاهر بل ليس في عبارته ما يدل على تحقق الصور في خارج ذاته نعم وقع
في عبارته نفي الظرفية للصور قال في اثبات الشفاء واما اضافة اليها اي الى الصور اضافة
المبدأ التي تكون عنه لا فيه اشهر لكن له عبارات صريحة في العلم المطلق قال فيكون العالم الربوبي

فيكون العالم الربوبية بالوجوب الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث
لها وجود في الاعيان ثم بعد ذلك شيء لا شك في ان الصور هل هي موجودات في ذات الاول كالمؤثرات
التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في منبع
الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس فاعقل الاول هذه الصور ان تسميت في ايهما
كان ثم قال فان جعلت هذه المعقولات ابرازا وذاته عرض تكثير وان جعلتها لواحق ذاته
عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته بمكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة
لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا
قبل هذا الحال فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تباين بان
تكون ذاته ماخوذة مع اضافة ممكنة الوجود ولا يخفى ان تحصيل الجواب اختيار كون الصور لواحق
ذاته فتكون موجودات في ذاته تعالى كما توهم اليه في صور الشك ثم قال في مقام الفرق بين علومنا و
علمه تعالى ان الصور التي تحدث فينا غير كافية في وجودها بل صورة له والا لكان المعقول عندنا
بعينه القدرة لكن ليس كذلك بخلاف الواجب فان ارادته ليست مؤثرة الذات لعلمه فان محصله
ان الصورة التي فيه كافية في وجود ذي الصورة ثم قال في الفصل الذي لبيان ان المعلول
الاول واحد انه عقل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة وبعد الاشارة
الى البرهان قال فتبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته وحدة
لا مادة لا غير ذلك من مواضع الشفاء وكلامه في النجات مثل ما نقلنا عن هذا الشفاء ولا يخفى ان القول
بكون الصادر الاول واحدا وعقلا ينفي القول بان اول ما صدر عنه الصور العلمية واما ما
قال الشيخ انه اختار في الاشارات المذهب الاول فهو حق فان عبارته في الاشارات صريحة
في العلم المحيط قال في الاشارات تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فله ذات موجودة

محيطا م

كان ل

بظاهره م

موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقررا شيئا فشيئا بعد الاشارة الى ان الصور العقلية قد يستفاد
من خارج وقد يستفاد من الخارج منها وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته ثم قال فيها
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت
ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة وقال في الجواب جلاء
الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات وكثرة اللوازم لا تنثلم الوحدة انتهى وقال بعض
اثر رجين ولا خفاء في ان كثرة اللوازم في ذات الواجب تجعل يكون الشيء في يلزمون غلا معا
ومصدرا لا كثرة واحدة بان الواجب ليس واحدا من جميع الوجوه وانه محل الكمالات وكل ذلك
مخالف لمذهبهم وهذه الشبهات اما ان تكلمت ام لجهلهم العلم حصول صورة المعلوم في العالم انتهى
ثم كلامه في التعليقات مضطرب غاية الاضطراب وفي كثير من المواضع فيها تراه ينفي حصول الصورة
فيه تعالى قال اذا قيل للاول تعالى عقل قيل على معنى انه يعقل الاشياء بعللها واسبابها حاضرة
معها من ذاته بان يكون صدورها عنه اذ له اليها اضافة المبدا لا بان تكون تلك الصور فيه
حتى يكون صور الاشياء التي يعقلها متصورة في ذاته وكانها ابراز ذاته بل تفيض عنه صورها
معقولة انتهى وامثال هذا كثيرة ثم تعرض بعض الاكابر للجمع بين القول بالعلم الحضوري مع نفي القول
بالظرفية وتحقيق القول فيه مما لا يسع المقام ثم اعلم ان حمل مذهب الشيخ الرئيس على الاول انما
يتم اذا حمل الصدور الواقع في عباراتهم على التجوز لا المعنى المتبادر الذي هو الايجاد في العين
والا كان القول به قولا بالمثل الافلاطونية واما اعتراضات الشارح على الشيخ فمضمحلة بادنى
التفات اذا تاملت كون الصور العلمية في العاقل الاول عين ذاته الوجوبية العينية الذي هو
مناط الاشكالات فتدبر قوله صاحب الهداية وبعضنا راقول عبارته بعينها في الالهيات
من كتاب التحصيل صريحة في تقرير الصور في ذات المبدع الحق لا كتقرير العرض في الموضوع

ثم م

قال م

القول صح

اولى لم
ريحتق
مدرجن

حيث نفى الاتصاف والانفعال عن الذات المقدسة فان اتصاف الموضوع بالعرض الموجود القائم به
وانفعاله عنه كما يشهد به الفطرة السليمة واما قوله واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا
موجودة فيه لانه لم يرد بالعرض العرض الحقيقي اعني الموجود في العين القائم بموجود آخر قيام عينيا
بقرينة سلب خواص العرض عن المعقولات بل هو ضرب من التمثيل المعين على التفهيم ونظيره ما نقلنا
عن الشيخ انه قال واعلم ان ما يعقل فله ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء
فقوله تقرر شيء في شيء منصوب بنزع اداة التشبيه والمعنى كتقرير العرض في الموضوع واما صاحب الهداية
فقد مال الى مذهب الشيخ قال في الالهيات من كتاب الهداية بعد ما تقرر البرهان على انه تعالى عالم فان قيل
لو كان الباري تعالى عالما بالشيء لكان فاعلا لتلك الصور وقابلا لها وهو محال لان القابل هو الذي
يستعد والفاعل الذي يفعل الشيء هو الاول غير الثاني فيلزم التركيب قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء
الواحد مستعدا للشيء بالتصور ومفيدا له وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره
ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان انتهى ولا يخفى ان
محصل الجواب منع المنافاة بين تقرر الصور في الذات وكون الذات فاعلا لها ولو منع الفعل
والقبول مستندا بانهما من خواص الاعراض العينية على حدة وما فعله الشيخ الرئيس وبهمنيار كان
صوابا فان المشكك لم يدع التنافي بل ادعى التركيب في ذات العالم بناء على مقدمة مسلمة بين الحكماء
وهي ان الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا للشيء معا ولم واحدا ثم ان شارح الهداية بعد ما قسم العلم
الى الحضوري والحصولي قال والظاهر انه ذهب الى ان علمه تعالى بالاشياء كلها حضوري
انتهى قوله على الايجاد الا بالاشارة هي قوله واستناد كل شيء اليه فانه اشارة الى ان العلم
بالعلة في مرتبة ذات العلة عين ذات العلة وعين العلم بالمعلول بل عين المعلول فيها فتدبر
قوله فلا يناسب ما ذهب اليه المص وذلك لان الشارح بنى تقرير الاشكال على ان العلم اضافة هو ذات

تذهب فيظهر لك انه نهاية

اوصفه م

او ذات اضافة ومنع في الجواب اضافة وسلم كونه صفة حقيقية ذات نسبة وبعد تسليم كون العلم نسبة
منع اقتضاء النسبة التغاير الحقيقي وقال التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وجعل قول المص
والتغاير الاعتباري اشارة اليه وهو للايلايم مذهب المص على ما نقل عنه نعم هو مناسب لمذهب
الاشاعرة واهل الاعتزال فتدبر قوله الانسب ان يقال اقول ما جعله انسب فهو غير مناسب
بل الظاهر بطلانه وذلك لان طريقة المص في هذا الكتاب انه بعد الاستدلال على نحو ما يقتضيه يشير الى اجوبة
شبه المخالفين كما هو بين للمتتبع ولما استدل على علمه تعالى بذاته بالتجرد وغيره بالاستناد وعلى ما هو طريقة
الحكماء اشار الى اجوبة شبه المخالفين فمنهم من نفى علمه تعالى بذاته محتجا باستدعاء العلم التغاير ورده المص
بقوله والتغاير اعتباري ومنهم من نفى علمه بغيره محتجا باستدعائه مقارنة الصور ورده بقوله
ولا يستدعي العلم صورا الخ قال المص طيب سره في شرح رسالة العلم نفى قوم من القدماء العلم
من الله تعالى اصلا ومنهم علم بما عدا ذاته لان غيره من الصور لا يجوز ان يقارنها ولذلك التعقل
الا بمقارنة الصور انتهى وقال الامام الرازي في المطالب العالية ومن الدهرية من زعم انه تعالى
لا يعلم ذاته لان العلم امر اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة لا ذاته وهو محال ومنهم من سلم
كونه عالما بذاته وزعم كونه غير عالم بغيره لان العلم صفة مساوية للمعلوم او اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور او تلك الاضافات في ذاته فيحصل
الكثرة في ذاته انتهى وفي شرح المواقف والمقاصد مثل ما نقلنا واما حمل عبارة المص على ما حمله الشارح
عليه وجعله انسب فمع مخالفته للمشهور المنقول عنه وعن غيره بجعلها اشارة لا رد قول المخالف في نحو
علمه تعالى بغير ذاته وشبهة المخالف في اصل علمه بغيره مع الجواب عنها تبقى غير مذكورة وفيه كثير اختلال
بنظم الكلام فافهم قوله ان شرط الادراك الخ كان شرط الادراك اما الحصول او الحضور عنده
او الحصول منه بمعنى الصدور لا حصول الشيء في المدرك فقط بان ينحصر شرط الادراك فيه بل اي

كون العلم نسبة

الصريح م

بل اي من الحصول لا تحقق تحقق الادراك و اما قوله كما في ادراك نفس الانسان ان الصور الخيالية مثال
ودليل لعدم انحصار الادراك في الحصول لنفسه فانها مدركة لها وليست بحاصلة فيها بل حاضرة عنده
وفيه بحث اذ الصور الحسية والخيالية مشاهدة للنفس وليست بمدركة لها وكم من الفرق بين المشاهدة والادراك
يظهر بالتتبع كتب المتأخرين فتدبر **قوله** قيل عليه الخ قائله العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية
قوله لقائل ان يقول الخ هذا نقض اجمالي والسابق عليه منع مستند بسند هو قوله اذ العلم بالشيء يقتضي الخ
واعترض على المنع بانه خارج عن قانون التوجيه فان المعتبر موجه فكلا لا يقبل المنع وهو غير موجه فتدبر
قوله من حيث هو حصول بل من حيث الخ الكتاب يخالفه فنفى بعضها الامر حيث هو حصول بل من حيث هو
منشأ الحضور عنده بزيادة كلمة لا وفي بعضها باسقاطها فعلى الاول كلمة للاضراب وعلى الثاني اما للاضراب
او للترقي **قوله** ثم لما كانت الجواهر الخ واعترض عليه بان علمه تعالى بغير ذاته المقدس يتوقف على ذلك التقدير
على وجود العقول والمصورين متوقف فيمتنع لزوم علمه تعالى بغير ذاته فان في التجريد اما العقل فلدليل
على امتناعه وادلته وجوده مدخولة وبان المصنف في شرح رسالة العلم بعد نقل الاجماع في العلم بالصور العقلية
بانها اما في ذاته تعالى فيلزم التكثر والانفعال او قائمة بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية او قائمة
بغير المبدأ تعالى وهو باطل والا لجاز ان يكون زيد عالما بصورة تقوم في ذهن عمرو فتامل **قوله**
الكلية وتجريده على ما عليه خاصة فيها اه اقول حصول الصور المادية المعلولة للواجب تعالى من حيث
مادية اي ذات مادة اما بالذات كحصول اشخاص الاجسام من حيث هي اشخاص واما بالعرض
كهذا البياض القائم بهذا الجسم من حيث هو كذا وبالجملة حصول الصور المادية من حيث هي ذات ابعاد
شخصية مطلقا اما بالذات او بالعرض في ذات المعلول الاول المجرد للاخ عزت عن بل الاشياء
الا ان بقي لحصول الصور الكلية كما قاله الحكماء في الواجب تعالى وكلامه مصرح بخلافه **قوله**
وفيه تكلف الخ وجه ان بديهة العقل حاكمة بمغايرة المتقدم على المعلول للمعلول فان التقدم من الاضافات

من الاضافات الغير المتقررة الا بين الاثنين وايضا هو تعين مطلقا بل هو علم بذاته ولا شك في ان العلم
وان لم يكن اضافة او ذات اضافة على ما مال اليه المتكلمون لكنه يلزمه الاضافة والاضافة اللازمة انما تتحقق
اذا تحقق طرفاها فيكون الذات متقدما على العلم بالذات فلا يصح ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسببه له
من حيث هو معلول **قوله** مع كونه اولى وجه الاولوية ان الحكم بمغايرة العلة والمعلول في الوجود مما يكاد
يشهد به الفطرة وقد اجمع عليه الحكماء فانهم لما استدلوا على نفي المثلية عن الواجب تعالى بانها اما قابلة للوجود
فيلزم الاحتياج الى الغير او فاعلة له فيلزم التقدم بالوجود على وجوده فيكون الشيء علة لنفسه في العين ضرورة
ان الفرد عين الطبيعة في الخارج اجاب المتكلمون بان التقدم بالوجود في العلة والمعلول المتغايرين مسلم
وفي غيرهما غير مسلم وادعت الحكماء الضرورة في تقدم كل علة على معلولها في كل من الوجود الخارجي والذهني
واذا كان كذلك فكيف يصح القول بان وجود المعلول الاول في الخارج سبب لنفسه ومتقدم على نفسه بحسب الوجود الخارجي
ايضا وان قيد جهة التقدم بحيثية كونه علة كان غير نافع لمصادمة الضرورة الحاكمة بتغاير السبب والمسبب الخارجيين
في هذا النحو من الوجود **قوله** فان الغائب المطلوب اي هذا الكلام من الرموز المتسلسلة بين الالهيين والصوفية
وقد نقلها المحشي في بعض تعليقاته في مبحث الوجود وقال هذا من جوامع الكلم وان المراد بالشاهد الحاضر كلام الحكماء
في مبحث الوجود وبالغائب كلام اهل الحق انتهى وكل يحمله على ما اراده ونقلها الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن الشيخ
اليوناني المشهور عند الحكماء بالرموز والالغاز وقال ابو سليمان السجستاني مفهوم هذا الاطلاق ان كل ما عندهم
بالحس بين فهو لنا بالعقل يعني ان الامر عندنا على ذلك اقول ومن معاينة ان ذات الممكنات في
الممكنات ومن معاينة ايضا ان مبادي المعقولات التي عبر بالمطلوب عنها المحسوسات التي عبر عنها بالشاهد
وله مخلوقا وكل موجود بحسب ما يقتضيه المقام فظهر من تتبع كلام الشيخ المذكور فتدبر
وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو وجه الدفع منع استواء النسبة لا جميع المعلومات بل هو تفصيلا
بالنسبة الى الصادر الاول وكذا يصح الثانية صدور خصوص الصادر الاول واجمالا بالنسبة الى غيره

علما

نحوي

المتبدأ اولية

المثابة لذوق اهل الذوق

محامل

زوال العقل زوال الحياء والحمية زوال الحرمة زوال البنية سقوط العدالة سقوط الشهادة خوف نزع الايمان
عداوة الاصدقاء آفة الستر تارك الصلوة يحتمل الزنا ابواب السماء مغلقة زوال الطاعة عليه عقوبات الآفة لا تحصى

اعلم ان الفاعل هو الذي يصدر عنه الفعل وكل من يصدر عنه الفعل فاما ان يصدر عنه مع جواز ان لا يصدر او مع
ان لا يصدر والاول هو المختار والثاني هو الموجب ولا شك ان الله تعالى فاعل لانه صدر الفعل اعني العالم
فهل هو موجب او مختار ذهب الحكماء الى الاول والمتكلمون الى الثاني والدليل عليه هو انه لو كان موجبا
للعالم قديما لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير ان يكون موجبا فاما ان يكون موجبا بذاته او بشرط
فان كان الاول كان العالم قديما لاستحالة تاخر المعلول عن علته التامة وان كان بشرط فذلك الشرط لا يخلو اما ان
يكون قديما او محدثا فان كان قديما كان العالم قديما ايضا لتقدم علته التامة اعني الله تعالى مع ذلك الشرط القديم و
ان كان حادثا نقلنا الكلام اليه وقلنا لا يخلو اما ان يكون الله تعالى موثرا فيه بذاته او بشرط حادث لا جائز ان يكون موثرا
فيه بذاته والا لزم قدم الحادث ولا جائز ان يكون الموثر فيه بشرط لان ذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما لزم قدم ذلك الشرط الحادث ايضا وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وقدم الحادث
والتسلسل محالان وهما لازمان على تقدير ان يكون الله تعالى موثرا في العالم بشرط حادث فيجب ان لا يكون موثرا فيه
بشرط حادث فيكون موثرا فيه اما بذاته او بشرط قديم فيكون العالم قديما وذلك هو المطلوب فقد ظهر ان الملازمة
وهو انه لو كان موجبا لكان العالم قديما واما بطلان التالي فقد تقدم لانا بينا ان العالم حادث فيبطل المقدم
وهو كون الله تعالى موجبا فيكون مختارا فيقضيه حقا اعني كون الله تعالى مختارا وذلك هو المطلوب ٥

اعلم انه ذهب بعض الفلاسفة الى انه تعالى لا يعلم ذاته لان العلم اما صورة مساوية للمعلوم في العالم او اضافة بين العالم والمعلوم
وهما مستحيلان في علم العالم بنفسه اما الصورة فلانه يلزم ح حصول صورة مساوية لذاته في ذاته فيلزم اجتماع المثلين
وقد تقدم بطلانه واما الاضافة فلانه يلزم ان يكون الشيء اضافة الى نفسه وهو غير معقول لان الاضافة نسبة والنسبة لا تكون
الا بين شيئين متغايرين وهما المنتسبان ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وهو ضعيف على تقدير الصورة والاضافة
اما على تقدير الصورة فلانه انما يلزم ان لو كان المعلوم مغايرا للعالم فلا يكون حاصلا فيحتاج الى ان يحصل فيه صورة
مساوية له ليشاهدها ويطلع بها عليه فيحصل العلم به واما اذا كان العالم والمعلوم واحدا يكون المعلوم حاصلا له غير
غائب عنه ظاهر عنده فلا يحتاج الى ان يحصل صورة منه بل يعلم به لا بصورته واما الاحتياج الذي ذكره على تقدير
الاضافة فاجاب الشيخ عنه بان الاضافة لا تستلزم المغايرة خارج الذهن بل في الذهن وهي حاصلة فان
الذات من حيث هي عالمة تغاير الذات من حيث انها معلومة فصحت الاضافة لان المغايرة ولو بوجه ما كافية
واورد عليه فخر الدين الرازي انه يلزم الدور لان العلم على تقدير ان يكون هو الاضافة يكون مشروطا بالمغايرة
فلو كان شرطا لزم الدور وقد جعله شرطا لانه قال الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة واجيب
عنه بان الشيخ ابو علي لم يرد بكون الذات عالمة او معلومة كونها بالفعل كذلك حتى يتوقف على العلم بل اراد ان الذات
من حيث تصح ان تكون معلومة مغايرة لها من حيث تصح ان تكون عالمة فالمغايرة بهذا الوجه لا يتوقف على العلم
فلا يلزم الدور ح وفيه نظر لان ذلك لا يتم في حق الواجب لان كل ما يمكن له فهو حاصل بالفعل كما تقدم ٥

بسم الله الرحمن الرحيم ونستعين بالكريم العليم

اما بعد التحميد والتصلية والتسليم فهذه كلمات سمح بها جواد النظر والتأمل واعانه التتبع والتصفح في التنقيح متعلقة بتحقيق كيفية تقدم الفاعل الموجد على ما يستفيد منه الوجود وما يتفرع على ذلك من المسائل الدقيقة والاحكام الانيقة اللائقة بازمان الفكر والتعمق فيها فافيض في المقصود مستمدا من الفياض المعبود اصلم ان لنا مقدمة ضرورية اولية يحكم بصدقها وصحتها العقل الصرف بمحض ادراك طرفيها هي قولنا كل علة فاعلية توجد شيئا في الخارج فهي متقدمة عليه بالوجود الخارجي وهي المعبر عنها بقولهم الشيء ما لم يوجد لم يوجد ولنا الايجاد فرع الوجود ولنا تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل ونحو ذلك فلنحقق اولا معنى التقدم ثم نبين للمقصود فنقول معنى العلية الفاعلية الموقوف عليه الموجد اي الذي منه الوجود والمحتاج اليه المفيد للوجود وهذا التقدم من اعراضها الذاتية اللاحقة لها بما هي علة موجدة والاولوية بالوجود من لوازمها العامة اذ قد توجد الاولوية بدون التقدم الذاتي في الآلة للفاعل ونحوها كالموضوع للعرض ومرجع التقدم على شيء في امر الى الاتصاف به للاول والى اللااتصاف به للثاني فاذا كان ب مقدما على ج في الوجود الخارجي كان معناه اتصاف ب بالوجود الخارجي من حيث انه مقدم ولا اتصاف ج به من حيث انه مؤخر ثم لنا اللااتصاف بالوجود ان كان في الخارج فهو الاتصاف بنقيض الوجود اذ لا واسطة في الخارج بين الاتصاف بالوجود واللااتصاف بنقيضه وان كان في الذهن كان اعم من الاتصاف بنقيضه كما اذا لم يلتفت العقل الى الاتصاف بالوجود ولا بنقيضه فتحقق فيه حالة تشبه حال الممكنة لا بشرط شيء وهذا معنى ارتفاع النقيضين في المرتبة فان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للوجود والعدم ضرورة انحصاره في الذهن والخارج بل من الاعتبارات الذهنية ومن انحاء الوجود الذهني وهذا المعنى متحقق في كل ما يوصف بالتقدم على آخر في امر كالتقدم في الزمان والمكان ونحوهما قال الشيخ في

في صدر

في صدر المقالة الرابعة من الالهيات كتاب الشفا نقول لنا التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تجري مجرى التشكيك في شيء وهو التكهن للتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للتأخر ويكفي لا شيء للتأخر الا وهو موجود للمتقدم ومراده من الشيء في الموضعين هو ما فيه التقدم اي المعنى المشترك بينهما معنى ثم بينه في المكان والزمان بان المتقدم في المكان هو الاقرب من المبدأ المحدود ليكفي له لنا بلى ذلك المبدأ حيث ليس بلى ما هو بعده والذي بعده بلى ذلك المبدأ وقد ولية هو وفي الزمان كذلك بالنسبة الى الآن الحاضر او آن يفرض مبدأ او ان كان مختلفا في الماضي والمستقبل وعلى هذا فتفسير التقدم في الوجود بالاولوية وكونه موقوفا عليه ومحتاجا اليه ونحوه خلط بين التقدم في الوجود العلية ولازمها العام ونحوه فاذا قلنا العلة الموجدة متقدمة على معلولها بالوجود الخارجي فيلا يخلو اما ان يكون المراد التقدم في ظرف الخارج فيتخلل عدم خارجي بين وجود العلة الموجدة ووجود معلولها في الخارج ضرورة لنا التقدم بالوجود في ظرف الخارج لا يتصور بدون تخلل العدم بينهما فيكون كل مستفيد للوجود مسبوقا بعدم خارجي وحادثا في الخارج وهو اصل المقصد ومنتهى المطلب او يكون المراد التقدم في العقل والمرتبة العقلية بان يحكم العقل بوجود ما الخارجي ويصفها به ولا يحكم كذلك في المستفيد ولا يصفه به وهو المسمى بالتقدم الذاتي عند الحكماء والمتأخر بهذا التأخر الذاتي هو المسمى بالحادث الذاتي عندهم وهذا الشق لا يخلو من احتمالين فان العقل اما ان يصف المتأخر في تلك المرتبة بالعدم الخارجي بان عدمه الخارجي واقعا في تلك المرتبة السابقة التي هي مرتبة التقدم الذاتي على ما يظهر من كلام الحكماء او لا يصفه بشيء من الوجود الخارجي والعدم الخارجي ولا يلتفت الى طرفي النقيض وان كان المفيد للوجود والمستفيد له كلاهما موجودين في الخارج غير متخلل بينهما عدم خارجي والقسمان باطلان اما الاول فلان تلك المرتبة لما كانت مرتبة

مرتبة المتقدم بالذات على شيء وصف الوجود الخارجي كان كل ما هو واقع فيها متقدما
بالذات لا من حيث انه مقارن بالذات للمتقدم بالذات حتى يرد لم لم يكن المتقدم بالذات لا يلزم
لم يكن متقدما بالذات في المعية والتقدم الذاتيين اذ المعان بالذات في المعلولية لعلة واحدة
المتأخران بالذات عنها اذا كان احدهما متقدما بالذات على معلوله لا يلزم تقدم الآخر عليه بالذات
فاذن عدم المعلول واقع في المرتبة الذاتية السابقة على وجوده ومن الضرورة لم لا علاقة ذاتية
بين الشيء وعدمه ولم العدم لا تقدم له على الوجود تقدما ذاتيا بحيث علة له متقدما عليه بالطبع
او بالعلية والا كان علة له او جزء العلة وذلك غير متصور في الممكنات المشتركة الوجود التي استمر نزاع
الفريقين في تحققها في الاعيان مع كونها متأخرة بالذات غير موجودة عند الحكماء واما الثالث فلان
محصل التقدم الذاتي الذي هو من الاعراض الذاتية للعلة الموجدة يرجع الى اتصافه بالوجود الخارجي
في الذهن وسلب الاتصاف به وبالعدم الآخر فيه وعلى هذا فيكون من كل شيئين تقدم ذاتي اذ كل موجود
اذا التفت الى وجوده الخارجي ولم يلتفت الى غيره بالاتصاف وسلبه كان متقدما عليه بالذات واذا
التفت العقل الى وجوده اعني التعين ولم يلتفت الى وجوده بقيد انه ليس الا عدمه كان متقدما بالذات
عليهما ولو اخذ مع ذلك كونه موقوفا عليه لوجوده كان خارجا عن معنى التقدم فانه معنى العلة المتقدمة
اي مجموع العارض والمعروض والنظر مقصور على تحقيق معنى العارض فقط ونقول ايضا العلة
الموجدة التي تقدمها بالوجود الخارجي على المستفيد ضروري ان اخذت مع وصف العلية ومن حيث انها
علة امتنع انفكاكها عن المعلول من حيث انه معلول ومتأخر خارجا فان العلة الموجدة المطلقة مضايفة
للمعلول المطلق كالضعف المطلق للنصف المطلق والمعينة للمعين كالضعف المعين للنصف المعين
كما حقق في فاطيغوريا س في تحقيق التضايف وان اخذت لا مع هذا الوصف بل كان الملحوظ الذات
الصرفة من غير اعتبار هذا الوصف في اللحاظ فظاهر لم الذات الاخرى المعروضة لوصف المعلولية بان
تلك الذات لا من حيث العروض لا يلزم لم تكن متصفة بالعدم الخارجي بل غاية الامر لم تكن لها حالة

تشبه

تشبه حالة المعية لا بشرط شيء فان اكتفى في تصحيح التقدم بهذا القدر اعني لا بشرطية احد الشيئين في مرتبة
لحاظ الآخر مثلا فكل شيئين بينهما تقدم ذاتي كما ترى الذات المعروضة للعلية بما هي تلك الذات
لا موجودة ولا معدومة في مرتبة الوجود العقلي للذات الاخرى بما هي كذلك فيعكس التقدم الذاتي
وكفى بهذا فسادا وبطلانا وان اعتبر فيه عدم الذات الاخرى في المرتبة السابقة للوجود بان يكون
عدم المعلول واقعا بالذات في مرتبة وجود علته فقد عرفت حاله قال الشيخ في المقالة السابعة ذات م
من الفن الثالث من الجملة الاولى من منطق الشفاء فصل في المتقدم والمتأخر في زيل مبحث تحقيق
المتقدم بالعلية والسببية لم العلة وان كانت من حيث هي ذات ومعلولها ذات لا يتقدم
ولا يتأخر ولا يكونان معا وكانت من حيث هي علة لم نسبتها الاضافة والآخر معلول لم نسبتها الاضافة
لا يتقدم احدهما ايضا ولا يتأخر بل هما معا فانه من حيث لم وجوده ليس عن الآخر ووجود الآخر
عنه فهو متقدم بالنسبة لا على الوجود فيكون له النسبة الى الوجود غير متوسط فيها وجود الآخر
والآخر لا نسبة له الى الوجود الا متوسط فيها وجود الآخر وستجد هذا المعنى كالحاصل في سائر
انحاء التقدم لكن بحسب انتهى موضع الحاجة من كلامه وانت تعلم لم ما فسر به التقدم هو معنى العلية
والاحتياج في الوجود لا التقدم الذي مرجعه الى الاتصاف واللا اتصاف كما في الآليات وقال في البيان
الاشارات في هذا المبحث فما استحق الموفر الوجود الاول والآخر قد حصل له الوجود ووصل اليه
الحصول واما الآخر يعني المتقدم فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه
الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا ما حصل الآخر وفيه ايضا لم الاستحقاق والاولوية
غير معنى التقدم الذي اعتبر فيه الاتصاف واللا اتصاف وعدم التوسط في الوجود ومرور الوجود من
المتقدم الى المؤخر هو معنى الافادة والعلية والايجاد لا التقدم ولذا اعترض الفاضل الشارح
على التقدم بالعلية بان المراد بتقدم العلة على المعلول ان كان كونها مؤثرة فيه كان معنى
قولنا العلة متقدمة على المعلول لم المؤثر في الشيء مؤثر وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان

وان كان شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره والشارح المحقق لم يزد في الجواب على دعوى بداهة تلك المقدمة
ولم يبق معنى التقدم ولا يرد مثل هذا الترديد على التقدم في الخارج فان الذات الموجودة
موصوفة في العقل بالتقدم الخارجي على معلولها وبما متفاة الذهن من حيث الافادة والاستفادة
بلا تقدم لاحدهما من تلك الحيثية بخلاف ما نحن فيه فان ظرف التقدم ليس الا الذهن فلا يكون ظرفا
لمعيتهما كما حقق في مبحث النقائض في بيان المتقدم والمتأخر بالزمان ويتفرع على ابطال التقدم
الذاتي فروع متلازمة ولنورد ثلثة منها لمزيد الاهتمام بها الاول ابطال الحدوث الذاتي
فنقول معنى الحدوث كغير وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده وهو عند الفلاسفة ينقسم الى زماني
وذاتي لانقسام التأخر اليهما عندهم وبالجملة فلا بد في الحدوث من اعتبار المسبوقية بالعدم كما هو
المتعارف ثم يجعل تلك المسبوقية اعم من القسمين او لو اكتفى في الحدوث بمحض المعلولية وما يلزمها ولوازمها
لكانت المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه مجردا اصطلاحا وعلى سبيل الانتقال
فكل حادث مسبوق بالعدم اما بالذات بوقوع عدمه في مرتبة وجود علته او بالزمان بان يتخلل زمان
بين وجود علته ووجود نفسه في الخارج والاول قد عرفت بطلانه من بطلان التقدم الذاتي المستلزم
لبطلان التأخر الذاتي المستلزم لبطلان الحدوث الذاتي فبقي الثاني فكل معلول حادث بالحدوث
الزماني مسبوق بالعدم الخارجي بما هو معلول ويظهر منه ان الوجود الازلي يمتنع اتصافه بالكمون به ولا يجامعه
استلزام هذا النحو من الوجود له امكانه الذاتي فانه ممكن في الازل باعتبار وجوده وعدمه فيما
لا يزال الا باعتبار وجوده في الازل فظرف الامكان غير ظرف الوجود وهذا هو الفرق بين
ازلية الامكان وامكان الازلية واستوضح ذلك في الحادث الزماني وقد يمتنع على بعض الممكنات
عدم خاص او وجود خاص كالوجود الفاسد لمثل الحركة والعدم اللاحق للنفس المجردة عند الحكماء
فالعدم بعد الوجود ضروري للاول وممتنع للثاني عندهم الثالث ان الموجد لا بد ان يكون
ذا ارادة لان كل معلول لما كان مسبوقا بالعدم الخارجي فلا بد من مرجح لايجاده في هذا الجزء الوهمي

من الامتداد

من الامتداد المنتزع دون سابقه ولاحقه اذ لا تمايز بين تلك الاجزاء الفرضية فما يراه خصوصية
بها يقتضي او يصلح هذا الجزء لان يكون ظرفا للوجود دون غيره فيكون الاختصاص بمحض الارادة
وبعد نقل الكلام الى الارادة كان الجواب بعد تسليم استواء نسبة الارادة جواز الترجيح بلا مرجح
مختص بجانب الايجاد وكذا الكلام لو كان الزمان موجودا في العين ومن الكميات المتصلة
ومقدارا للحركة الدورية القطعية على ما هو الظاهر او التوسطية على ما قيل وذلك لان تجافي جميع اجزاء
الكم المتصل الموجودة بالعرض بوجود كلية في المهية النوعية السافلة على الزمان لو كان موجودا
خارجيا كان حادثا ايضا مسبوقا وجوده بعدمه في الخارج فيعود الكلام من رأس واستوضح
ذلك في الواجب تعالى ومعلوله الاول الذي لا يتوقف على غير ذاته وقائل في كيفية تقدمه بالوجود
عليه وسبب اختصاص وجوده بجزء من الامتداد الانتزاعي الثالث ابطال الانفعال الطبيعية
التي يقتضيها الصورة النوعية في البسائط والمزاجية في المركبات على رأي الطبيعيين من طريق التقدم
وان كان مندرجا في الفرع الثاني وذلك لان الصورة النوعية للنار مثلا لو كانت مفيدة
لوجود الحرارة القائمة بها كانت مقدمة بالوجود عليها قيامها بالذات وقد عرفت حالها او
بالزمان فيجب ان يتخلل العدم بينهما فاختصاص هذا الجزء من الامتداد الوهمي الانتزاعي او الكمون بان يكون
ظرفا للوجود دون غيره مع استواء نسبة الفاعل المقتضي لا بد له من سبب بالضرورة فلا بد ان
ينتهي الى الفاعل المريد فاليس له ارادة لا يكون مفيدا للوجود وعليك باستخراج سائر الفروع

والتكلان على التوفيق والحمد لله
اولا وآخرا وصلى الله
على محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان الطرق المؤدية الى هذا المطلب منحصرة في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على اثبات الواجب ابتداء ولا نعم ينتقل منه الى ابطال الدور والتسلسل كما سيرد عليك ايضا ان شاء الله تعالى رتبنا الرسالة على مقصدين لسهولة المسلكين ولما كان التسلسل ابسط رأينا ان نقدمه فنقول

المقصد الاول في المسلك الاول وفيه طرق **الطريق الاول** قالوا لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او بواسطة ثبت المطلوب والا فان لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا او ممكنا استند اليه ثبت المطلوب والا فان رجع سلسلة الاستناد في شيء من المراتب دارا والا تسلسل العلل الغير المتناهية اذ كل ممكن فله علة وح نقول جميع الممكنات اما ان يكون الاحاد بحيث لا يستند عنها شيء منها موجودا اذ لو كان معدوما لكان جزء من اجزائه معدوما ضرورة لتوقف وجود جميع اجزائه على وجود كل جزء واعتبرنا الاحاد الموجودة فقط لا المجموع الماخوذ فيها الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المعدومة فالاجزاء بأسرها موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات الماخوذة فيه والمحتاج خصوصا الى الممكن ممكن وكل ممكن فله علة فعلية اما نفس المجموع او جزء او امر خارج عنه والاول باطل ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة كل جزء لان كل ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة كل جزء لكان بعض الاجزاء معلولا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده علة له بل البعض فقط وان كان علة كل جزء فيكون ذلك الجزء علة كل الجزء والعلة واذا بطل القسمان تعين الثالث فيكون علته امرا موجودا خارجا والموجود الخارج غير جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب وعلى هذا التقرير اندفع عنه عدة ما يورد عليه

منها ان المجموع يشعر بالتشاركية لا بالتباين لا مجموع له فاثبات الواجب بالنظر بالتباين يكون مصادرة وذلك لما عرفت من ان المراد بالمجموع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء وقد يلاحظ بامر اجمالي شامل لها وهذا لا نزاع في المجموع كل واحد من افراد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية ونزاعنا في المجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا نم انه موجود لعدم تحقق الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد هو المتعدد بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية كالاعداد حيث يقال انها الوحدات من غير ان يلاحظ فيها الهيئة وقد بينا ان الكل بهذا المعنى موجود وموجود مجموع اجزائه وتخصيصه ان الاحاد قد يلاحظ واحدا واحدا وقد يلاحظ بامر زائد عليه والاول لكان بملاحظات متعددة بحسب عدد الاحاد فلو العلم التفصيلي بها ولكان بملاحظة واحدة بالامر الاجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل اذ معنى الكل الافراد والثاني هو معنى الكل المجموعي ولا حاجة في ذلك الاعتبار الهيئة الاجتماعية فانه ذلك نعم يبقى عليه ايراد وهو ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفس قوله ضرورة تقدم العلة على المعلول قلنا نعم في العلة التامة اذ لو وجب تقدم العلة التامة لزم في المركبات تقدمها على نفسها لامر تباين لان مجموع الاجزاء المادية والصورية جزء العلة التامة فيكون متقدما عليها وهو على هذا التقدير متقدم على المعلول المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات غير نفس الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وعلة التامة نفسه اذ ليست جزء ضرورة احتياجه الى بقية الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم ولا يلزم منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينه مع ان كل واحد منها متقدم وان اريد بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان علة الكل علة كل جزء فيكون علة نفسه وتعلله قلنا انما يلزم لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل على ما هو خارج عنه اي من ذلك الجزء الذي هو علة تامة للكل فيلزم ان يكون العلة التامة للكل مشتملة على علة تامة لكل جزء

عنه والمفروض كونه علة فاعلية هو لا ينافي الاحتياج الى الغير والجواب ان المراد الفاعل
لا مطلقا بل الفاعل المستقل بالتاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه والى ما صدر عنه
والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو بحيث اجزاءه ممكن يجب ان يكون فاعلا في
كل واحد والا لم يكن فاعلا مستقلا فالمجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى بعض
غيره وغير معلول لانه لا يقال الحق منع وجوب كون الفاعل المستقل في المجموع فاعلا في
كل جزء ونستدل بالمركب من الواجب والممكن فان الفاعل المستقل فيه هو الواجب
هو ضرورة لانا نقول ليس لكم هذا المنع بعد قيام الدليل على ان المركب من الممكنات الصرفة
بل لا بد من منع مقدمة من مقدمات دليله وتلك المقدمات باسرها ظاهرة غير قابلة للمنع وليس
لكم ان تقولوا انه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان الدليل المذكور لا يجري فيه قيل
وهذا ايضا باطل لان ما قبل التركيب ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو معلول
لما قبله ايضا واصدر وهكذا الا انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها
مستقلا بالتاثير فيها حتى يكون علة لنفسه قطعا واعترض هذا على الجواب بانه
لو لزم ان يكون فاعل المجموع بالاستقلال فاعلا لكل جزء لذلك لزم في مركب يكون اجزاؤه
ترتب زمانيا كالسرير مثلا ما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة
اذ لا يخفى ان فاعل المجموع بالاستقلال اما ان يكون موجودا عند وجود الجزء
الاول او لا وعلى الاول يلزم تخلف الجزء الثاني عن علته المستقلة وعلى الثاني يلزم
تقدم الجزء الاول على وجود علته وايضا لو فرضنا ان اشياء كل منها معلول العلة الاخرى
مستقلة يكون مجموع العلل المستقلة علة مستقلة لمجموع المعلولات مع انه ليس على الشيء
من تلك المعلولات الثلثة ضرورة استناد كل منها الى واحدة فقط من تلك العلل وايضا

كذلك وذلك العلة لا يمكن ان يكون عينها لان العلة الموجدة للشيء سواء كان واحدا
في نفسه او متعددا يجب ان يتقدم عليه في الوجود ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه
والاشتباه انما يقع بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها
بمجموعها والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدده ابطاله بالدليل والثاني ما ينبه
على بطلانه فانه بطريق بديهي على اي وجه فرض اي سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع
تعليل الاحاد بالاحاد بطريق الدور او بغيره التزم به هذا خلاصة ما ذكروه في
كتبهم مع تتميمات وتفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر وقع ما وحن نعيد النظر في
تلك المقدمات لنفصل بين ما يليق منها بالبعض والابرام فنقول اما ما قيل في الشق
الاول من الايراد الاول اذا اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسها مع تعريفهم
ذلك المنع في سائر كتبهم والعدول الى دليل اخر وجرهم بان العلة التامة يجوز ان يكون
عين المعلول لكونها غير واجبة التقديم محل بحث بنظر ادق من ذلك اذ لو جاز كون
العلة التامة نفس الممكن لكفى في وجوده فلم يحتج الى غيره ولو وجد ذلك فالمنع في اول
المرتبة انتقال الممكن الى غيره فلا يلزم ترتب اصلا فضلا عن السلسلة الغير المتناهية
وح ينسد باب اثبات الصانع بالامكان لانه لا يحتاج الى سبب مغاير لجواز ان يكون
سببه التام نفسه فان قلت لا يجوز كون الحادث علة تامة والا كان قديما اضرب
ان ما يكفي في انية وجوده يكون قديما فح يمكن اثبات الصانع بالممكن الحادث قلت
هذا لا يرد على ما قلنا من انه ينسد باب الاثبات بالامكان اذ ح لا يمكن الاثبات به بل
يحتاج الى اخذ الحدوث وهم متفقون على جواز الاثبات بالامكان ويجوز كون
العلة التامة نفس الشيء لا يستلزم عدم جوازه فهو مبني على ما اتفق عليه كافة المحققين بكيف

يجعل

يجعل ذلك مقررا على انا نقول ح لا يتم اثباته بالممكن الحادث ايضا لجواز انتهائه الى ممكن
قديم يكون علة التامة نفسه فتقطع السلسلة كما على تقدير انتهائه الى الواجب القديم من
غير فرق فافهم ذلك جدا وايضا الممكن ما لا يجب له الوجود بالنظر الى ذاته فلو كان علة تامة
لنفسه كان واجبا اذ بالنظر الى ذات العلة التامة يجب وجود المعلول لا يقال انما
يلزم كونه واجبا لو لم يفتقر الى جزء الذي هو غيره لانا نقول الواجب الخارج من
التقسيم هو ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو صادق على ما يكون علة تامة لنفسه
فيلزم كونه واجبا مع انه محتاج الى غيره هف لا يقال نحن نقسم هكذا الوجود اما
ان يحتاج الى غيره في وجوده وهو الممكن او لا وهو الواجب فلا يلزم ذلك لانا نقول
يكفينا دخوله في الواجب على بعض التقسيمات التي اعترفوا بصحته وهو قولهم الشيء
اما ان يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او عدمه كذلك وهو الممتنع او لا
هذا او لا ذاك وهو الممكن اذ نفرض انه لا يجب بتدلم من التفصي عن هذا المنع مع انهم
لم يقدموا بذلك الامر بل عدلوا عن المقدمة الممنوعة واستدلوا على هذا المطلب بدليل
آخر فنامل وايضا العلة التامة اما عين العلة الفاعلية وهي العلة التامة البسيطة حيث
لا يتصور مانع عن المعلول كما في العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول فلا يكون ارتفاع
المانع جزء من العلة التامة كما قالوا واما مشتملة على العلة الفاعلية وهي العلة التامة
المركبة ولا يمكن عدم اشتمالها عليه ضرورة ان احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود
ضروري في كل معلول ولذلك حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول لخلاف
ما سواه من العلل اذ تم هذا فنقول لو جاز كون العلة التامة نفس المعلول فاما ان
يكون علة فاعلية له وهو ح لو وجب تقدمها وامتناع تقدم الشيء على نفسه واما

لم يقدموا

ان يكون مشتملا عليها فيكون جزءه علة فاعلية مستقلة له وهو خلف تقرر ولو لم يتم ذلك
لانهدم البرهان من اساسه لان مدار ما بعد الاصلاح على ان الفاعل المستقل للمجموع لا يكون
جزءه ح فلا يمنع في العدول من العلة التامة الى العلة الفاعلية المستقلة فقد لاح بما
ذكرنا ان العلة التامة لا يجوز ان يكون عين المعلول مع قطع النظر عن وجوب تقدمها
او عين على ان الذكي لو ترك العناد ولاحظ بصريح العقل وجد الامر كذلك مع قطع
النظر عن ذلك فالان ينبغي لنا التفحص عن حال العلة التامة في التقدم فانه وان لم يتوقف
البرهان عليه فهو في حد ذاته من المطالب وهذا المقصد وان كان قريب المرتبة فهو
بعيد المرمى متشابه الاخفاء مغير الارجاء ما ذل القاصدون اليه مناهجه باقدامه
افهامهم بل هامت في مهامه سهدة على مطاياها وهامهم فلا جرم لم يأتوا بما يشفي
عليلا ويروي غليلا وانا اقص ما عندي فيه عليك فخذ بمجامع مشاعرك
اليك فاقول لا بد من النظر فيما اعتمدوا عليه من نفي تقدم العلة التامة اما الاول
فهو انه لو تقدمت لزم تقدم العلة التامة المركب على نفسه بمرتبتين ضرورة
تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا منه وتقدم العلة التامة على المركب
على هذا الفرض فقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس عين المركب لان كل جزء
من الاجزاء متقدم بالذات والمتقدمات بابسرها لا يكون عين المتاخرات
وايضا لو فرضنا مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا و
اجزائه بابسرها غير ممكنة فهي غير المجموع وانت خبير بما يرد عليه فاما اذ لا يلزم من
تقدم كل جزء تقدم الكل المجموعي فان الحكم الافرادي قد يخالف حكم الجماعة فلا
يلزم كون مجموع اجزاء الشيء غير الشيء فانه ليس متقدما وكذا القول في المركب المفروض

فان

فان الاجزاء بابسرها ليس واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء بابسرها
مغايرا للمجموع ويقول بعض الفضلاء قولكم الاجزاء بابسرها متقدم على المجموع ان اردتم به
مفهوم القضية الكلية اعني الحكم على كل فرد فرد بالتقدم فمسلم لكن اللازم منه مغايرة المجموع
لكل فرد فرد وليس النزاع فيه وان اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد هو متعدد
ونفسه اعني المجموع فلا نم انه متقدم بل يقول هو عين المعلول وهل النزاع الا فيه
والحق في الجواب ان يقال ان جميع اجزاء المادية والصورية لها اعتباران اعتبار
منفردين وهما بهذا الاعتبار جزءان من العلة التامة متقدم على المعلول بمرتبتين واعتبار
على النحو المعين الارتباطي الذي هما عليه في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان
قلت لا نم اما ان يعتبر هذا الارتباط في المعلول اولا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء
مجموعا صفة وعلى الثاني يكون عينا باعتبار اخذ قلت لعل الارتباط شرط لعينية
جميع الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقا
فان قلت هذا انما يتمشى في المركب الذي له جزء صوري واما فيما ليس كذلك كما في بحثنا
هذا فلا اذ ليس المجموع الا كل احاد من غير صورة يكون بينها ارتباط يعتبر تارة ليصير عينا
ويسقط اخرى ليكون جزءا من العلة التامة ومتقدما قلت نعم جميع الاجزاء انما يكون جزءا
من العلة التامة ومتوقفا عليها حيث المركب جزء صوري واما في غيره فهو عين المعلول لان
المجموع الاجزاء ليس علة النفس او العلم به ضروري فاذا اعتبر ذلك المجموع من غير اعتبار ارتباط
فليس هناك الا ذلك المجموع الذي هو المعلول فلا يكون جزءا من العلة التامة واما الثاني
وهو ان جميع الموجودات المركبة من الواجب والممكن ممكن وعلته التامة ليس جزءه
لاحتياجه الى باقي الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه

فاقول هذا قوي الشبهة لا يدفعه حدس بنا الارتباط اذ لا يعتبر بينهما ارتباط بل لاحظ تلك
الاجزاء باسرها من غير ابراز آخر يوجدها ووجه التفصي عنه ان يقال المجموع بهذا المعنى
ليس معلولا واحدا يستند الى علة واحدة بل معلولات متعددة وتلك قد لوحظت
مرة فيستند الى علل متعددة وتلك العلل هي مجموع السلاسل التي هي اجزاء تلك السلسلة
عما فوق المعلول الاخير الواجب فان قلت المجموع يحتاج الى المعلول الاخير فلا يكون
تلك السلاسل باسرها علة تامة لاحتياج المعلول الى الخارج قلت المجموع بهذا
المعنى هو تلك الاحاد المنفردة فقد لوحظت دفعة فلا فرق بين ان يطلب علة كل منها
منفصلا وبين ان يطلب علتها باسرها مجملا الا بالاجمال والتفصيل في الملاحظة ولا
فرق في ذات الملاحظة وتفصيلها اذا طلب علة معلولات متعددة فالجواب بان
يجمع علة كل واحد واحد فلا فرق بين ان يطلب فيقال علة آ ثم علة ب ثم علة ج
وهكذا وبين ان يطلب علة آ ب ج دفعة الا في الملاحظة فانه قد لوحظ كل منها
في الاول بصورة خاصة وفي الثاني لوحظت جاصورة اجمالية وذلك لا فرق في
الجواب بين ان يبين علة كل منها منفصلا فيقال علة آ و علة ب ه و علة ج ز
وبين ان يجمل في القول فيقال علتها ه ز الا بان لوحظ في الاول بالذات وفي
الثاني دفعة ومعلوم ان الملاحظة في الصورتين واحدة وكما لا يدخل في الصورة
الاولى المعلول الاخير في عد العلل كذلك لا يدخل في الصورة الثانية ووهم الفرق انما
نشأ من لفظ المجموع وايهامه المركب الذي يدخل فيه الصورة وفيه نظر لان المجموع
بهذا المعنى كثير والكثير مؤلف من الوحدات لا محالة فالمعلول الاخير داخل فيه ومن اجزائه
فيكون جزءا من علة التامة فلا يكون ما فوقه الى غير النهاية علة تامة للمجموع فتامل في هذا المقام

فانه تحقيق

فانه تحقيق بالتامل التام ولهذا التفصيل فيما يأتي مواضع تقع فيذكر واذ قد انحلت الشبهة
التي عرضوا عليها لكن التفصيل في المراد وحكم العقل الصريح واذ نقل الجبائي بانا
وجدنا بالحكم العقلي بعد ان نفرض انها لا يكون عين المعلول في الممكنات الصرفة
اذ به تم البرهان من غير احتياج الى اثبات التقدم واما الشبهة الثانية وهي ان
العلة التامة مركبة من اجزاء كل منها متقدم ولا يلزم منه تقدم المجموع فغير متوجهة
الا على من استدل بتقدم اجزائها على تقدمها واما قولهم في الجواب عن البعض
على التقدير ان الفاعل المستقل المجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه فاعلا للاجزاء
ان لا يكون فاعلها خارجا عنه وذلك كاف في غرضنا اذ يلزم اما الانتهاء
الى ما يكون فاعلا لنفسه وهو محال او تسلسل وح فكل جزء نفرض علة فعلته
اولى فاقول يمكن اختيار الثاني بان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
علة للمجموع وهو معلول لما قبله مرتبة الى غير النهاية وهكذا قوله فكل جزء وح
قلنا لا نم قوله لانه اكثر تاثيرا منه قلنا لكنه اكثر اشتمالا على علل الاجزاء لتخصيصه
ان الفاعل المستقل في المجموع بهذا المعنى على ما انساق اليه آخر الكلام هو ما
لا يكون المعلول مستندا الا اليه او الى ما يستند اليه او الى اجزائه واذا تعهد
هذا فنقول علة كل جزء وان كان اكثر تاثيرا فيكون الاحاد المستندة الى نفسه
اكثر لكنه اقل اشتمالا على علل الاجزاء فيكون الاحاد المستندة الى اجزائه اقل في
ذلك الجزء وان كانت المعلولات المستندة الى نفسه اقل لكن المستندة
الى اجزائه اكثر والمعتبر في الاستقلال احد الامرين اللذين من استنادها بالاستقلال
او الى ما يستند اليه او الى اجزائه فيكون احد هذه الامور في علة الجزء اكثر مع كون

فيكون احد هذه الامور الثلثة في علة الجزء اكثر مع كون امر آخر منها في نفس الجزء اكثر

بل يتم على تقدير المغايرة صورة البرهان وح يرد عليه ما يرد على تقدير
اخذ التقدم من زيادة بل على تقدير اخذ التقدم يرد المنع
المذكورة على التقدم ولا يرد ح

يجوز كون ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع هو ان المجموع اي كل واحد
من المعلولات المتعددة واما ان يشار اليه بالذات او الى اجزائه
الذي هو من جملة المعلولات المشار اليه بالذات وما فوقه
ما قبل المعلول الاخير وهو ايضا من جملة المعلولات ومشار اليه
الاجزاء والذي هو ما فوق ما فوق المعلول الاخير ومشار
ومع كون ما فوق ما فوق المعلول الاخير وهكذا
ان المجموع اي كل واحد من المعلولات المتعددة علة للمجموع هو
بالذات او لما يشار اليه او الى اجزائه اما مستند اليه
الاخير الذي هو من جملة المعلولات لا يشار اليه بالذات والمعلول
ما يشار اليه وهو ما فوق المعلول الاخير وما فوق ما فوق
المعلول الاخير الذي هو من جملة المعلولات ايضا مشار اليه لكن بواسطة
مشار اليه الا ما فوقه الذي هو من جملة المعلولات ايضا مشار اليه
ما فوق ما فوق المعلول الاخير في الحقيقة وهكذا مع كثرة
وان علاوة من هذا التفصيل يجلو ما سنقول
على سلك العقول العشرة تامل

امر اخر منها في نفس الجزء اكثر لا يقتضي اولوية احدهما من الاخر فان قلت لا شك
ان ما يستند المعلول الى نفسه اقوى في العلية والتاثير فما يستند الى اجزائه
على تقدير انتفاء الاولوية ايضا يلزم ترجيح المساوي قلت هب ان مفهوم العلية
الاستقلالية يتحقق فيها سواء كان على السوية فيهما فيكون متواطيا
مختلفا بالاولوية وعدمها فيكون متشككا فلا يلزم من كون كل منهما
علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية ولا ترجيح المساوي على تقدير التساوي
كما في ساير المفهومات المتشككة والمتواطية فان قلت فيلزم تواردا العلل
المستقلة على معلول واحد قلت تواردا العلل التامة ح مطلقا وكذا
تواردا الفواعل المستقلة المتباينة اما المتداخلة فلا نم استحالة التدبل نقول
هو واقع فان العقل العاشر مثلا كل واحد من السلاسل المبتدية مما فوقه الى
المبدء علة مستقلة له بالمعنى المذكور ضروري انه لا يستند الى غير تلك السلسلة
واجزائها وما يستند اليها بل سلسلة العقول العشرة السلسلة المبتدية من
التاسع الى المبدء علة مستقلة لها ضرورة ان كل جزء منها اما مستند اليها
او الى اجزائها فان العاشر مستند اليها والتاسع والثامن الى اجزائها
فان التاسع مستند الى السلسلة المبتدية من الثامن والثامن الى المبدئية
من السابع وكذا السلسلة المبتدية من الثامن ومما فوقه الى المبدء علة مستقلة
لها لان كل جزء منها اما مستند اليها كالتاسع او الى ما يستند اليها
كالعاشر او الى اجزائها كالثامن فانه مستند الى اجزائها اعني المبدئية من السابع
وهكذا لا يقال لا بد من علة لا يكون اولى منه لانا نقول هذا اول المسئلة وعين

النزاع فان قلت المراد بالعلة المستقلة ما لا يكون له شريك في التاثير كما صرح
به في شرح المواقف في بحث العلة والمعلول ح يتم الكلام لان كل كلام جملة الحدث
من غير المتناهي فهو علة قريبة للفرد ويشاركه غيره في التاثير القريب في فرد اخر فلا
يكون شيء منها علة قريبة للمجموع اذ لا فرق بين جزء وجزء حتى يكون المؤثر القريب في
الاخر قلت ان اراد انتفاء الشريك في التاثير مطلقا قريبا او بعيدا فلا نم انه ضروري
في كل معلول حتى يجب ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى كيف ولو صح ذلك لا يبقى ترتب العلل
المشاركة في مطلق التاثير وان اراد ان يكون هناك تاثير لا ويرجع اليه ابتداء او
بواسطة يرجع الى المعنى الاول واحتاج الى التعميم المذكور فيه بان يقال او الى اجزائه
ليندفع عنه المعضل المذكور هناك ح فالكلام عليه كالكلام عليه فان قيل المراد من المؤثر
المستقل في مرتبته وهو ما لا يكون له شريك في التاثير في تلك المرتبة قريبا كان او بعيدا
وهو ضروري في كل معلول لانه لا بد في كل مرتبة من مراتب التاثير من شيء يكون مقوما
المتصف به فاذا اخذ في المؤثر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره في هذا التاثير والا لم يتعين المتصف
به فلا يكون تاثيره ضروريا اقتضاء الوصف موصوفا مسيئا ح فالتردد العلة المستقلة
القريبة فنقول العلة القريبة المستقلة بهذا المعنى هي ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
اذ هو تمام المؤثر القريب في تلك السلسلة فان كل جزء منها معلول قريب لجزء منها وان
قيل المراد به تمام المؤثر في المجموع قريبا او بعيدا فنقول هو ايضا ما فوق المعلول الاخير الى غير
النهاية باعتبار ما يشتمل عليه من السلاسل بان المجموع بهذا المعنى امر متعدد لها
على متعدد فتمام المؤثر فيه مجموع تلك العلل وكل واحد من احاد السلسلة معلول
السلسلة من تلك السلاسل مثلا المعلول الاخير للسلسلة المبتدية مما فوقها وهكذا

فمجموع تلك السلاسل يكون علة لمجموع بهذا المعنى فان نقل الكلام الى علل تلك السلاسل
لكونها ممكنة فنقول هي مجموع مجموعات السلاسل التي هي جميع السلاسل الموجودة
في تلك السلسلة في جميع المراتب الغير المتناهية فهناك سلاسل غير متناهية ثم في كل منها
سلاسل غير متناهية وهكذا لعل الجملة فمجموع تلك الجملة السلاسل الغير المتناهية مراد غير متناهية
هو العلة التامة لتلك السلاسل الجامعة لها ولجميع ما يتوقف عليه تلك السلسلة قريبا
او بعيدا وذلك الجميع هو بعينه جميع السلاسل التي يشتمل ما فوق المعلول الاخير عليها
بحيث لا يشذ شيء منها فالعلة التامة هي جميع ما يتوقف في السلسلة قريبا او بعيدا هو ما
فوق المعلول الاخير كما قلنا ونقول ايضا ان سلسلة الموجودات بأسرها من الواجب والممكن لا
يمكن ان يكون المؤثر القريب التام فيها الواجب ضرورة اذ من شرط قريب في واحد منها هو
العقل الاول فقط فاما ان يكون هو ما فوق المعلول من سلسلة واحدة ويكون اشتراك
فيما بين السلاسل في التأثير في الاحاد الاخر منها فيكون مؤثرا تاما فيكون المراد بنفي الاشتراك
ما هو خارج عنا ويكون جميع تلك السلاسل بأسرها وكل واحد من الوجهين مجاز في السلسلة
الغير المتناهية بلا فرق فاختر لنفسك ما تختاره فان ما نقول به هناك وانت
بانصافك لك خبير بان الحق هو الثاني والنظر السابق لا يتلو على هذا وهو الحق الحقيق
بالتسليم واعلم ان الشريف العلامة قدس سره قد قرر البرهان ذو الانية ترجمة العلية
بوجه مفصل وبذل في المجهود ووصفه بانه ينكشف به المقصود ولا يتأتى عليه من نحو من التشبيه
الورود ونحن نورده مع ما يرد عليه بتوفيق الله تعالى فالق السمع وانت شهيد بجد الحق
الذي ليس عنه محيد قال لا شك في وجود ممكنات متعددة وكل واحد منها محتاج الى علة
فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول فاذا اعتبرنا الممكنات بأسرها جملة

السلسلة

اعتبرنا

واعتبرنا الكل واحدا منها العلة الفاعلية المستجمعة مع قطع النظر عن ان شيئا من هذه
العلل الفاعلية من افراد الممكنات او بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة التي هي افراد
الممكنات فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة هي علة فاعلية مستجمعة لجملة
الممكنات كما ان كل واحد من الممكنات محتاج الى واحد من العلل اذ لكن مجموع
الممكنات محتاج الى مجموع العلل وذلك مما لا يتوقف فيه العقل الصريح بل يحكم
بديهته اذا تأمل هذا فنقول اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة لا من المعتبرة
جملة واحدة واخذنا الممكنات جميعها جملة اخرى ونسبنا الجملة الثانية الى الاولى
فلا يخ اما ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية او لا وعلى الثاني اما ان
يكون الجملة الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم كون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة
او بعض فيكون بعض من الجملة الثانية علة لجميعها وهو ايضا يخ اما اولا فلان العلة
التامة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج منها والجملة الثانية متوقفة اليه على الخارج
من ذلك البعض وهو البعض الاخر اقول انا نريد بالعلة الفاعلية المستجمعة الفاعل مع
جميع شرائط التأثير فهي لعين علة تامة فلا ينافيه احتياج المعلول الى بقية الاجزاء
لجواز ان لا يكون من شرائط التأثير فلا يصح قوله فيكون بعض من الجملة الثانية الخ
وان اريد الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا للتأثير او لا كما
هو ظاهر العبارة فهي العلة التامة وح يختار كونها تمام الجملة الثانية قوله لكن يلزم ان
يكون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة قلنا العلة التامة لا تقدم لها على المعلول
كما قرره هو في غير هذا الكتاب فيجوز ان يكون عينها كما قرره والعجب انه اورد هذا
المنع في سائر كتبه ولذلك عدل عن العلة التامة الى الفاعل المستقل ثم يقول ههنا

انه لا يجوز ان يكون عينه لانه يلزم ان يكون الشيء علة تامة لنفسه وهو قطعي الاستحالة
وليت شعري كيف من القطعي في سائر كتبه وهل هذا الا كر على ما فرضه قال واما
ثانيا فلان اي بعض تفرض فانه معلول جزما وعلته اولى بان يكون علة تامة لجعل
افراد الاكثر ضرورة ان ما هو تاثير ذلك البعض فالعلة غير مدخل واما في نفس ذلك
البعض تاثيرا ايضا بخلاف ما اذا تاثير له في نفسه اقول قد مر الكلام عليه مبسوطا
فلا نعيده ثم ان هذا عجيب مما مر فان اكثرية التاثير لا يقتضي الاولوية بالعلية التامة
الا يرى ان سلسلة المعلول الاخير الى الواجب علة تامة اما نفسها مع انه لا تاثير
له اصلا واما فوقه الى الواجب مع ان الواجب اكثر تاثيرا منه قال وعلى الاول اعني
ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا
في العلل الفاعلية او في الامور المعتبرة معها وعلى الثاني العلل الفاعلية اما نفس الجملة
الثانية او بعضها اذا الفرض ان العلل الفاعلية لم يعتبر فيها زايد خارج عن
الجملة الثانية فعلى الاول يلزم ان يكون نفس الشيء مع غيره علة تامة لها وهذا لا يخفى
من عليه لنفسه اذ اللازم تقدمه على نفسه بمرتبتين اقول هذا ايضا مبنى على ما
قرره من عدم وجوب تقدم العلة التامة وجوازكونها عين المعلول بل اللازم
من هذا الشق تقدم الشيء على نفسه بمرتبة بناء على ذلك والعجب انه استدل في بعض
كتبه على عدم تقدمها بعين ما ذكره هنا قال والحكم على الثاني يلزم ان يكون
بعض الجملة الثانية مع امر خارج علة تامة لها واستحالته يظهر بالوجهين السابقين
اقول تقريب الجواب الوجه الاول هو هنا ان العلة التامة علة لا يتوقف المعلول
على امر خارج عنها والمعلول هو هنا يتوقف على نفس الاجزاء وهي خارج

عن ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية مع الامر الخارج وفيه نظر اذ اللازم من كون العلة الفاعلية
بعض الاجزاء عدم دخول بعينه الاجزاء في العلل الفاعلية ولا يلزم منه عدم دخولها في العلة التامة
فافهم واما الوجه الثاني ففيه ما سبق قال وعلى الاول اعني ان يكون الامر الزايد معتبرا في
العلل الفاعلية فاما ان يكون هي عين علة فاعلية منها او جزءا منها وعلى التقديرين يكون موجودا
ضرورة ان الفاعل المؤثر في الموجود واجزائه يكون موجودا وذلك الامر الزايد الموجود
الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا والا لم يكن خارجا عنها ولا ممتنعا لانه
موجود فتعين ان يكون واجبا لذاته ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية
ويساوق الكلام اقول لا ينافي هنا ابطال الجزئية لشيء من الوجهين اما الاول
فظ لان العلل الفاعلية لا يلزم ان لا يحتاج المعلول الى ما عداها اذا احتياج المعلول
الى الاجزاء وجزء الشرائط مثلا لا ينافي كون العلة الفاعلية علة فاعلية واما الوجه
الثاني فالكلام عليه هنا هنا كالكلام عليه هناك فان حديث الاولوية قد عرفت ما فيه
وعرفت ايضا ان الفاعل للمجموع مجموع فواعل الاحاد وكل واحد من الاحاد معلول
للسلسلة المبتدئة مما فوق بمرتبة فمجموع تلك السلاسل يكون علة فاعلية للمجموع الاحاد
وليس لهذا المجموع مشاركة في التاثير القريب في جميع تلك الاحاد فضلا عن ان يكون
اولى ويمكن ان يوجه كلامه قدس سره بما يندفع عنه بعض الخلل وان كان بعيدا
بحسب اللفظ بان يقال مراده بالعلة التامة هيهنا مجموع العلل الفاعلية مع جميع ما
يتوقف عليه التاثير في المعلول لا جميع ما يتوقف عليه تاثير المعلول كما هو ظاهر عبارته
بل صريحه ولا شك ان العلة التامة بهذا المعنى متقدمة على المعلول ومراده من العلل
الفاعلية المذكورة فيما بعد حيث قال ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلة الفاعلية

هو العلل الفاعلية بدون اعتبار الشرائط وح يستقيم الحكم بتقدم العلة التامة وتقدم
عليه ويبقى المنع في ابطال شق الجزئية سواء ورد في العلل الفاعلية المستقلة كما في التردد الاول
او في العلل الفاعلية مع قطع النظر عن الشرائط كما في التقرير الثاني وهذا وان كان بعيدا
جدا عن لفظه ذكرناه احترازا عن ان يخطر بالقاصرين فيتجرئون ظانين انهم ظفروا
بما لم يظهر لغيرهم كما شاهدنا نظائره فذلكة اذا احطت بجوانب المقال وكشفت حجاب
الخفاء عن جلية الحال لاح لك ان الحاصل من جميع تلك الانظار والابحاث في التردد
سواء ورد في العلة التامة او الفاعلية المستقلة فكونها عين المعلول بط لو ثبت ان الفاعل
المستقل لا يمكن كونه جزءا من المعلول وكونها خارجة عنها يستلزم المط لكن
الشان في ابطال شق الجزئية سواء كان التردد في العلة التامة او الفاعلية المستقلة
لما عرفت من ان العلة التامة للمجموع بهذا المعنى هو جميع علل كل واحد واحد ولا شك
ان علة كل واحد هي السلسلة المبتدئة مما فوقها بلا واسطة فيكون مجموع تلك السلاسل
علة تامة للمجموع ولا يرد ما يتوهم من احتياج المجموع الى المعلول الاخير لما عرفت من
ان علة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل الاحاد ولما لم يكن المعلول الاخير علة لشيء
من الاحاد فلا مدخل له في عدد مجموع عللها وفيه النظر السابق والله سبحانه اعلم وقد
يمنع بوجه اخر وهو ان المؤثر التام القريب في كل مجموع هو جميع اجزائه لان المؤثر
التام هو ما يتقدم على المعلول بالذات ويمتنع انفكاكه عنه وجودا وعدما وجميع
الاجزاء بالنسبة الى المعلول المجموع كذلك فيكون علة تامة قريبة له واذا تقرر ذلك
فنقول السلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة الى علة تامة لكونها ممكنة من حيث
الاجزاء جميعا وعلتها التامة القريبة هي جميع اجزائها باسرها لما تقدم من معنى

المؤثر

المؤثر التام القريب وهي ايضا ممكنة الى علة تامة كذلك لكونها ممكنة من حيث المجموع الاجزاء
جميعا وعلتها التامة القريبة كذلك وعلتها اما نفسها او بعض اجزائها او خارج عنها
والاول ح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وكذا الثاني لما تقرر من ان العلة التامة القريبة
لكل مجموع هو جميع اجزائه وكذا الثالث لان كل واحد واحد منها مستند الى علة التامة
القريبة الموجودة في السلسلة فلو استند شيء منها الى امر خارج لزم تواردهما على مستقلين
في مرتبة واحدة على معلول واحد وهو ح ويلزم من فساد الاقسام كلها امتناع وجود السلسلة
المفروضة لاستلزامها الخلف المذكور وهو وجوب استنادها الى علة مع امتناع الاستناد
اليها ولما اورد عليه النقض بالجزء الاخير فانه متقدم بالذات ويمتنع تخلف المعلول عنه مع انه
ليس مؤثرا تاما وان الاحاد باسرها عين المعلول فلا يكون من تراقيها ثم ان جاز كون المؤثر في المجموع
عينه فلم لا يجوز ان يكون علة الاحاد بالاسر ايضا عينها اجاب عن الاول بان المراد امتناع تخلف المعلول
عنه بالنظر الى ذاته والجزء الاخير لا يمتنع التخلف عنه بالنظر الى ذاته بل لاستلزامه سائر الاجزاء من
الاجزاء المجموع المتقدم بالذات حيث انه اخيرها وعن الثاني بان كل جزء من الاجزاء المجموع متقدم
بالذات على المجموع والمتقدمات بالاسر لا يكون نفس المتاخر والمركب من الواجبات احادها بالاسر
واجب والمجموع ممكن ثم لو كان جميع الاجزاء عين المعلول فالذين منعوا العلل الموجودة وصيرورته
كيف ساغ لهم ان يعدوا المعلول في اقسام العلل وملخص هذا الوجه ان سلسلة الممكنات الغير
المتناهية لها علة هي الاحاد بالاسر وهي مغايرة للمجموع لكن الاحاد بالاسر لا يكون لها علة اذ لو كانت
كانت اما نفس الاحاد بالاسر او جزءها وهو ح او خارج عنها وهو ايضا ح لان الخارج لو
كان علة للاحاد بالاسر لم يكن شيء من الاحاد معلولا لغيره وقد فرض الاحاد بالاسر مستندة
الى علتها الموجودة في السلسلة هف اقول وانت خبير بما سلف اذ لا شبهة عليك ان المقدمات

بالامر لا يلزم ان يكون متقدما كما مر وكذا مجموع الواجبات لا يكون واجبا وتقسيم العلل الى المادة
والصورة لا ينافي كون مجموع المادة والصورة علة النحو المعين عين المعلول على ان التقسيم
ليس الى مجموع المادة والصورة بل الى كل منهما كما مر فان قلت المجموع الذي لا يعتبر فيه الهيئة
يكون مركبا لا محالة وكل واحدة من الاحاد علة مادية له فكيف يكون جميع العلل المادية عين المعلول
قلت كون كل واحد منها علة مادية ومقدما لا ينافي كون الكل المجموعي عينا لعدم اعتبار الصورة
فيه ونقول بقول فصل لا شك ان لنا ان نعتبر احادا من غير ملاحظة الهيئة معها ونحكم عليها
الحكم واحد مثل ان نقول الاثنان زوج اول ولا شك ان حصصه ليس الا هذا الواحد وذاك
الواحد فكيف يتوهم كون الواحدين معا علة فتوجه الوجه فانه ظ وهذا الوجه للمحقق
الطوسي رحمه الله واعترض عليه الكاتبي بمنع المقدمة القائلة بان علة المجموع هي الاحاد بالامر
مستندا بانها عينه فاجاب المحقق بالدليلين المذكورين ولم يقدر الكاتبي على الجواب
الجلي عنهما فاستمر النزاع بينهما وتداول الكلام من الجانبين من غير فصل ولا حاصل في هذا ابو
الا في هذه المقدمة اذ دون اثباتها خرط القتاد **الطريق الثاني** لو كانت الموجودات بامرها ممكنة
لاحتياج مجموعها بحيث لا يشذ منها شيء من احادها الى موجود مستقل في الايجاد بان لا يستند
وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجود للكل ابتداء او بواسطة
هو منه ايضا وذلك الموجود يلزمه ان يكون ارتفاع الكل بالكلية بان لا يوجد هو ولا شيء من اجزائه
اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ العلة ما لم يجب وجود المعلول عنها لم يوجد ويلزم منه
امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يمكن ان يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه فيكون
جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه لان عدم كل جزء يستلزم عدم المجموع والشيء الذي به يكون
جميع تلك الاحاد كذلك يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها

ليس ممتنعا بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا لذاته والخارج عن الجميع يكون واجبا فلو كانت
الموجودات بامرها ممكنة كان الواجب موجودا وهو خلف مع انه مطلوبنا اقول هذا اقرب
من الطريق الاول وفيه ما فيه لانا لا نسلم احتياج المجموع الموجود مستقل بالمعنى المذكور
بل نقول يحتاج الى موجود مستقل بالمعنى الاعم من ذلك وهو ما لا يستند امتناع عدم شيء من
الاحاد الا اليه او الى ما صدر عنه او الى ما هو جزء وح نقول لا نم ان العلة المستقلة التي بها
يمتنع عدم المعلول خارج عنه قوله والا لكانت نفسه او داخلا فيه قلنا اختار الثاني ومنع
كونه واجبا لذاته وانما يلزم لو لم يحتج هو الى علة بها يمتنع عدمه وكونه سببا لامتناع عدم
المعلول لا ينافي ان يكون له ايضا سبب به يمتنع عدمه بالمعنى المذكور بان لا يستند وجوده
منها الا اليه لذاته او الى اجزائها او الى ما هو مستند اليه ولو تم ذلك لكفى في اثبات المطلوب بقي
باقي المقدمات فيق لا بد من علة بها يجب وجود المعلول او يمتنع عدمه لكن هذا في الفرض المذكور
ح اذ لا شيء يجب وجوده او يمتنع عدمه على هذا الفرض ثم العجب ممن يأخذ هنا المقدمة القائلة
بان ما يمتنع عدمه بالنظر الى ذاته واجب الوجود ضرورة مع تجويزه كون العلل التامة في الممكنات
نفس المعلول والمختص ان علته التي يمتنع عدمه هي مجموع السلاسل الداخلة فيه كما مر في الطريق
الاول **الطريق الثالث** لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود
اصلا اما الاول فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكنات ولا شك ان
ارتفاعها بامرها ليس ممتنعا بالذات لانها بامرها ممكنة ولا بغيرها لما سبق من ان الغير الذي
به يمتنع رفع المجموع بالكلية لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما
الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب
لم يوجد بطلانه بين في الامر العام اقول فقد احال في بطلان شق الوجوب بالغير الى ما

سبق في الطريق الثاني فانهما متقاربان ولم يرد هناك على ان قال لو وجب بحجر لزم ان
يكون ذلك الحجر واجبا ولا يخفى انه انما يلزم لو ثبت ان ما يجب به وجود الغير يجب ان يكون
واجبا ولم يتبين هناك المقدمة غير متينة هناك فالحوالة غير صحيحة والكلام في الموضعين
غير تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة فالوجه في بيان تلك
المقدمة ان يقال ما يجب به وجود الغير لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعهما معا اذ لو امتنع
فاما لذاته وهو خلف او لعلته وقد فرضت معدومة والا لما يلزم منه محال لان انتفاء كل
معلول فرض مع انتفاء علته وتحقيقه ان استحالة عدم المعلول اما لذات العلة بان يمتنع
عدمه لذاته او بشرط وجود العلة فان عدم المعلول مع وجود علته محال والاول مفقود هيهنا
لامكان العلة وكذا الثاني لان الفرض عدم العلة والمعلول معا والشرط في ذلك ان الوجوب بالغير في
قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير وجب وجود المعلول ووجوب ذلك الغير بمنزلة
وضع المقدم فاذا كان وجوب كل واحد واجبا بالغير غير منته الى واجب لذاته كان
بمنزلة شرطيات غير متناهيات غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجوب شيء منها
فعليك بالتامل الصادق والتوجه اللائق فانه ربما يدق عن مدارك القاصرين ويعسر
البرهان على ان يقال لو انحصر الوجود في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها لانا
اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة باسرها لم يلزم منه محال اصلا لان امتناع عدم كل منها
انما كان لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فاذا فرضنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه ولما لم
يكن شيء مما فوقه ممتنع العدم لذاته فاذا فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه محال اصلا لا بالنظر
الى ذاته لامكانه ولا بالنظر الى علة اذ هي ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض والحاصل انه لو
انحصر الوجود في الممكنات كان عدم كل من الاحاد مع بقاء ما فوقه ممتنعا اذ يلزم محال خلف

المعلول

المعلول عن العلة لكن عدم تلك الممكنات بالاسر لا يكون ممتنعا والشيء ما لم يمتنع عدمه ولم يجب
فلا يكون السلسلة موجودة وقد فرضت موجودة هف اذا حققت ذلك علمت انه لا فرق بين الطرق
الواقعة في هذا المسلك واقوها واخفاها في انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثاني الا بتغيير
امتناع العدم الى وجوب الوجود فمن اتى بالثاني بعد العلم بالاول فقد انحل والله
اعلم الموفق لتحقيق الحق وبيده ازمة الصدق **الطريق الرابع** هو ان الممكن بنفسه لا يستقل
بوجوده ولا بايجاده اما الاول فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن واما الثاني فلانه فرض الوجود
ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا
لان الامكان وان كان متعددا الا يستقل بالوجود ولا بالايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد
فلا موجود لا بذاته ولا بغيره اقول ويمكن ان يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم
الاستقلال احتياجه الى الغير ثم فلا يستلزم المط لجواز ان يكون ذلك الغير ممكنا ايضا و
هكذا وان اريد عدم استقلاله في جنسه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة
ولو اخذت المقدمة القائلة بان ما لا يستغني كل واحد منه عن امر خارج عنه لا يستغني جميع
آحاده عن امر خارج عنه بديهية حدسية لا يبعد لكن لا يجدي في المناظرة **تذنيب**
ثم انهم بعد اثبات احتياج السلسلة المفروضة الى الواجب قالوا في ابطال القسم الرابع
يكون طرفا للسلسلة لانه مرتبط بها وليس في وسطها والمرتبط بالسلسلة اذا لم يكن في
وسطها يكون طرفا لها بالضرورة فينتهي السلسلة عنده وافرض عليه بانه يجوز ان يكون
علة الجملة لا لاحادها فيكون مرتبطا بالجملة الغير المتناهية غير واقع في نظامها فلا ينقطع
به السلسلة واجيب بوجهين الاول انه قد تبين ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجد الواحد منها ابتداء فيكون

واما اذا نظام السلسلة كذلك فتامل فيه وقد تم لا يجوز ان يكون علة كل واحد منها الواجب مع ما فوقه
فلا يكون طرفا السلسلة بل ياخذ ابعض السلسلة في كل منها والثاني انه يجب كون ذلك الخارج
علة لبعض الاحاد والا لتحقق كل من الاحاد بموجده الواقع في السلسلة فيحصل المجموع مرتين واذا
كان علة لبعض تلك الاحاد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض علة على
موجده في السلسلة فرضنا مثبتا ان كون العلة امرا خارجا عن كونها نفسها او جزءها
ح فيبطل القسم وهو المطلوب اقول هذا طريق اخر مرد الى ابطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها
الى علة وامتناع كون شيء ما علة لها ولا دلالة فيه على لزوم الانقطاع عند الواجب الا بان ينضم
الى ذلك انه اذا ابطل القسم فكل سلسلة موجودة يكون متناهية ويكون منقطعها الواجب اذ
الممكن لا يكون منقطعا لها لافتقارها الى علة وفيه النظر السابق لا يقال قد فرض ان كل واحد
من احاد السلسلة علة مستقلة في تلك السلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه علة مستقلة
له لانه خلاف المفروض لانا نقول في ابطال القسم في علل المستقلة فقط ولا يبطل القسم في العلل
الغير المستقلة كما في الصورة المفروضة في النظر فتفكر ويمكن ان يقال في ذلك المطلب اذا ثبت
احتياج السلسلة الى الواجب فاما ان لا يكون علة لواحد منها فيستغني عنه او يكون علة لواحد
منها ولا بد ان يكون منتهيا عنده فينقطع عنده السلسلة لكن لا يرد هذا التقدير المنع
المتقدم وهو انه يجوز ان يكون الواجب جزء من علة كل من الاحاد واذ قد فرغنا من
المسلك الاول فقد حان لنا ان نشرع في المسلك الثاني مستمدين من الله التوفيق انه خير
رفيق **المقصد الثاني** في المسلك الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان
كان ممكنا فلا بد له من علة فاما ان ينتهي الى الواجب ويلزم الدور والتسلسل وهما باطلان
اما الاول فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وهما محالان بالبديهة

واما الثاني ففيه طرق الاول برهان التطبيق وهو انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فيفرض
من حلول معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه اخرى غير متناهية ايضا
ثم تطبق الجملتين من مبدئهما بان نفرض الاولى من الثانية بازاء الاولى من الاول والثاني
بازاء الثاني وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثاني لزم تساوي الكل
والجزء وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاول جزء لم يوجد بازائه جزء من الثاني فتناهي الناقص
ويلزم منه تناهي الزائد ايضا لان زيادتها بقدر متناه وهو ما بين المبدئين والزائد على
المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع السلسلتين وقد فرضناها غير متناهيتين هف
واعترض عليه من وجهين الوجه الاول ان البرهان جار في الحوادث اليومية والنفوس
الناطقة بل في مراتب الاعداد فيلزم تناهيها يعني الدليل وهو باطل واما الاولان فعندهم
واما الثاني فبدهي وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب المتكلمين فانهم يقولون بتناهي
الحوادث اليومية والنفوس الناطقة ~~بل في مراتب~~ واما النقض بمراتب الاعداد فيعتذرون عنه
بانه موهوم محض اذ لم يضبطها وجود اصلا فينقطع بانقطاع التوهم فلا يجري فيه التطبيق بخلاف
الحوادث فانها وان لم يجتمع في الوجود فقد ضبطها الوجود الخارجي فليس موهوما محضا فتامل
فيه واما الحكماء فيجيبون في الجواب بان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة معا المترتبة ترتيبا
طبيعيا او وضعيا اذ الامور المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لاحادها الا في الذهن
ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه التطبيق والامور المتعاقبة في الوجود
اصلا ايضا لوجود لا وجود للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا في الخارج ولا في الذهن مفصلا
والمجتمعة الغير المترتبة لا يجري فيه التطبيق ايضا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء
واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدا على المبدا انطباق الثاني

لان عدم اخر غير عدم الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض الانطباق هنا سر رد اقول وكان وجه التامل ان هذا النحو من الوجود للحوادث لا يكفي في التطبيق الذهني على الاجمال التطبيق في الحوادث فيه وكفاية توهم وجود الاجمالي في التطبيق غير الناقص ان الفرض مبني على الوجود الخارجي وبالجملة الاعداد الخارجية بعض في الوجود والاعداد الذهنية بعض في الذهن من كيف ورد الى نعلم وجه الاعلى فيه ما سبق الى الاذهان الاسرار لشاء بعضها اصل الاذهان الخارجية والاذهان الذهنية فتفكر منصف

على الترتيب فلا يمكن التطبيق بينهما من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء واحد لكن العقل لا يقدر
على استحضارها لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين
بامرهما بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلتين المتحدتين
وبين اعداد المحصى اذ يكون في التطبيق بين الاولين طرفيهما اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء من
احديهما على جزء من الاخرى ولا يكون في اعداد المحصى بل لا بد من افراز كل بازاء مقابله هذا
ما ذكروه اقول القائل ان يقول لا يخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او
يكفي ملاحظتها مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني يجري في غير المرتبة
ايضا فانا نعلم انه لا يخ من ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة او لا و
على الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه
يمكن في غير المرتبة ان نختار الثاني ونمنع لزوم التساوي لان الزيادة ربما يكون في الاوساط وا
في المرتبة اذا طبق الطرفان بالطرف فلا زيادة في غير المتناهي للانطباق ولا في الاوساط
لاستواء الاحاد فلو لم يكن في الجانب الاخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا شك
في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى
فيلزم الانقطاع ولما لم يكن لغير المتناهية الغير المرتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر
انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ثم انه لم يظهر مما ذكرنا لا تناهي الحوادث
والنفوس وانما لزم من ذلك عدم جريان برهان التطبيق في ابطاله واعلم ان دلائل ابطال تناهيها
وجوها من القدح ثم اقول الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة
بيان ذلك ان احاد تلك الامور ان كانت مترتبة فذاك وان لم يكن احادها مترتبة فلا شك ان
المجموع متوقف على المجموع اذا اسقط عنه واحد ذلك المجموع متوقف عليه اذا اسقط منه واحد

اخر وهلم جرا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية
فالامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة فيجري التطبيق بين المجموعات
اذ هي امور مترتبة موجودة في الخارج على فرض وجود الامور الغير المتناهية فان قلت اللازم من
التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لا تناهي الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي
احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت بل
يلزم تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط
الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه في ذلك
هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بعدد متناه وهو عدة المجموعات فليتامل
القطن في هذا المقام فانا لم نبسط الكلام سيرا لغير الاذهان الغبية وحرزا لدور الافكار
الدقيقة وتحصيل المقام ان اشتراط الترتيب تام بلا خلل لان مفصلا واشتراط اصل الوجود تام
لان البرهان انما يدل على ان السلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها والسلسلة المعدومة
الاحاد بامرها غير موجودة واما اشتراط الاجتماع في الوجود فقد يقال ان السلسلة
الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها
في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجودها ولا منافاة بينهما وبين مقتضى البرهان
فيشترط الاجتماع وقد يقال انما قلنا بتناهي وجود خارجي فيجري فيه التطبيق وقد يقال
لا نم ان السلسلة الغير المتناهية بينها غير موجودة غاية الامر انها غير موجودة في زمان
واحد لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة التي هي ازمنة وجود جزء جزء فعليك
بالتامل الصادق ثم قيل ان النفوس الناطقة فيها ترتيب باعتبار حدوثها فيتم
البرهان فيها وايضا نفس الامر متوقف على البدن المتوقف على الاب المولد لمادته

فيها ترتب بالطبع واجيب عن الاول بوجهين الاول ان الترتب باعتبار حدوثها غير لازم
لجواز ان يحدث جملة منها في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان اخر واقول فيه نظر لانه على
تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا كما هو مناسبهم يوجد لا محالة سلسلة منها غير
متناهية مترتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد تلك
السلسلة الثاني انها اذا اخذت مترتبة بحسب ازمنة حدوثها لم يكن مجتمعة بهذا الاعتبار
فلا يكون مجموعة الاحاد من تلك الحيثية واقول فيه نظر لان احاد السلسلة مجتمعة ولها
ترتب باعتبار ما فيجري التطبيق اذ يكفي في التطبيق كونها ذا اوصاف تقتضي انطباق كل
سلسلة على نظيرها في السلسلة الاخرى على الاتساق وهو حاصل بيننا فانا اذا نقلنا الجملة
الموجودة منها اليوم مشتملة على الحوادث في اليوم والحوادث في اليوم السابق عليه وهكذا
فاخذنا من الحادث في اليوم السابق جملة فينطبقها على الجملة المفروضة من الحادث في اليوم
فينطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من سلسلة الكل ويسوق البرهان الى الوجه
الثاني من الاعتراض انا لا نم ان الثانية ان لم ينطبق على تمام الاولى انقطعت فانه يجوز ان
يكون عدم انطباقها عليها لعجزها عن توهم مقابلة اجزائها باجزائها لا يكون الاولى اطول
من الثانية في صفة عدم التناهي وقد تقرر تقرير البرهان لاجل ذلك الوجه الى هذه العبارة
وهي ان الثانية اما ان يستغرقها الاولى على تقدير التطبيق او لم يستغرقها على ذلك التقدير
او الى تلك العبارة وهي ان الثانية اما ان يصدق عليها انها قابلة للتطبيق على الاولى
او لا يصدق عليها ذلك واعترض على الاول بانا لا نم استحالة كون الناقص مثل الزائد
على تقدير التطبيق فان التطبيق هو فيجوز ان يستلزم محالا ولا نم انه يلزم من انقطاعها
على تقدير التطبيق لو لم يستغرقها انقطاعها في الواقع وانما يلزم ان لو كان تقدير التطبيق

واقول

وانما هو تم وعلى الثاني باختيار الثاني ولا يلزم من عدم قبولها لكونها غير متناهية الاجزاء العجز
الوهم عن تطبيقها الانقطاع وانت خبير بان شيئا من هذه المنوع لا يرد على تقرير الذي
قررناه في سوق البرهان اذ لا نفي بالتطبيق الا ان العقل يلاحظ شيئا بازاء شيء على وجه الاجمال
ولا يخفى ان العقل يمكنه ان يلاحظ كلا من احاد احدى السلسلتين بازاء واحد من الاخرى على
الاتساق وبذلك يتم الغرض اذ ح لا يخ اما ان يكون بازاء كل واحد من الاولى شيء من الثانية
او لا والاول يستلزم التساوي الخ والثاني يستلزم المطلوب واما ان مثل هذا التطبيق يجري
في غير المرتبة ايضا فتقدم الكلام عليه وتقرير البرهان بوجه اخر دفعا لتلك المنوع وذلك بان
يتصور السلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما في الواقع والزيادة والنقصان في الجهة
التي هما بتلك الجهة غير متناهيين فرضا بان يقال ان كانت علل ومعلولات مترتبة غير متناهيين
في جانب التصاعد لكان تلك المراتب اما علل المعلول الاخير سلسلة العلل الغير المتناهية
باعتبار وهي بعينها سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار اخر فالسلسلتان متطابقتان
لا في الفرض فقط بل في الواقع ايضا فان كل واحد من تلك المراتب علة وهو بعينه معلول ولا شك
انه لا ينطبق علة من تلك المراتب على معلولها بل انما ينطبق على معلول علتها التي هي نفسها
فاذا جعلت احدى تلك المراتب مبدأ ولوحظ التصاعد مع اعتبار تطابق الجملتين وجب
ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحد والا لبطلت العلية والمعلولية وارتفع
وجوب التقدم والتاخر اللازمين لها ضرورة ضرورة انه لو لم يزد العلة لكان شيء من
العلل منطبقا على معلولها فيلزم المحذور المذكور وقس عليه المعلولات الغير المتناهية
فان البرهان يجري فيها ايضا وفيه نظر لان اللازم على تقدير عدم التناهي ان يكون
لكل جملة متناهية منها علة خارجة عن تلك الجملة داخلة في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم

تطبيق انقطاعها على تقدير ان لا يكون عدم قبولها

ان يكون وراء الغير المتناهية علة ولذلك زعم بعض المتأخرين هذا البرهان بانه لما اراد سلسلة المعلولات
من جانب المبدا بواحد وهو المعلول الاخير وجب ان يكون يزيد سلسلة العلل بواحد في الطرف
الاخر والا لم يكن عدد المتضايفين متساويين وانت تعلم ان هذا ترك لهذا الدليل وتمسك
ببرهان التضايف التي نابذ تحريره فلا يجري في دفع الايراد وعلى هذا الدليل واقول يمكن تقرير
البرهان بوجه ينفع بنوع في عنه بعض الشكوك بان يقال لابد لمجموع المعلولات من علة وعلة
مجموع المعلولات مجموع علل الاحاد فيجب ان يكون مجموع العلل سابقا في المرتبة على مجموع
المعلولات لان العلية تقتضي ذلك لكن هذا في الصورة المفروضة مفقودة فان مجموع ما عدا
المعلول الاخير الغير النهاية مجموع المعلولات الواقعة في هذه السلسلة باعتبار وهي بعينه مجموع
العلل باعتبار اخر فمجموع المعلولات ومجموع العلل متحدان في المرتبة وان كان كل واحد من العلل
متقدما في المرتبة على الواحد الذي هو معلوله وعلى هذا التقرير لا يبقى المنع المذكور قوة تامل
واقول ويمكن تقرير البرهان بوجه اخر وهو ان يقال تلك السلسلة ما خلا المعلول الاخير
علل غير متناهية باعتبار ومعلولات غير متناهية باعتبار اخر فالمعلول الاخير مبدا السلسلة
المعلولية والذي فوقه مبدا السلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقها بحيث ينطبق كل معلول
على علته لزم ان يزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد ضرورة
ان كل علة فرضت لها معلولية وبهذا الاعتبار داخلة في سلسلة المعلول والمعلول الاخير
داخل من جانب المبدا في سلسلة المعلول دون العلة فلما لم يكن تلك الزيادة بعد التطبيق من
جانب المبدا كان في جانب الاخر لا محالة لامتناع كونها في الوسط لاتساق النظام فيلزم
ان يوجد معلول بدون علة سابقة علية وهو مح مع انه محقق الخلف وهو الانقطاع

الطريق الثاني برهان التضايف وتقريره انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة

عدد المعلولية

عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل بيان الملازمة ان اعداد السلسلة ما عدا المعلول الاخير لها
علية ومعلولية فتكافؤا عددهما فاذا ربقي معلولية المعلول الاخير زائدا فيزيد عدد المعلوليات
الحاصلة في هذه السلسلة على عدد العليات الحاصلة فيها بواحد وهذا يجري في تمام المعلولات
بل في سائر المتضايفين كالابوة والبنوة اقول هذا البرهان ظ على تقدير التسلسل في احدى الجانبين
فقط واما على تقدير التسلسل في الجانبين فقد يتوهم عدم جريانه لان المعلولية والعلية غير متساويين
فلا يظهر عدم تكافؤهما ودفع هذا الوهم انا اذا اخذنا سلسلة غير متناهية من معلول معلول
وتصاعدنا في علل الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة في
هذه القطعة متكافئة ضرورة ان العليات التي تضايف المعلوليات الواقعة فيها لا يمكن ان
يكون فيما تحت تلك القطعة من المعلوليات وهو ظ فافهم **الطريق الثالث** البرهان الترتيبي وتقريره
ان يقال لو ترتب امور غير متناهية كان ما بين مبدائها وكل واحد من الذي قبله متناهيا لانه
محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدا وكل واحد الا
بالطرفين واعترض عليه بانه لا يلزم من تناهي السلسلة كل واحد من اجزاء السلسلة الواقعة
بين المبدا وبين كل واحد تناهي السلسلة بابرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين
اب اقل من ذراع وما بين ب ج اقل منه فيلزم ان يكون ما بين ا ج اقل منه وان
هذا الحكم غير صحيح واجيب عنه بانه ليس عن هذا القبيل لان المبدا هناك واحد بخلافه
في المثال بل من قبيل ان يقال ما بين ا ب اقل من ذراع وكذا ما بين ا ج فانه يلزم منه اذا
اخذ مع الواقع بينه وبين ا لم يزيد على الاقل من ذراع الا بالطرف وهو حكم صحيح وفيه
نظر لان الحكم في هذه الصورة بين بخلاف الصورة المبحوث عنها اذ لا يلزم من تناهي كل
جزء من الاجزاء الواقعة بين الشخصين تناهي الكل لكونه غير واقع بين الطرفين اصلا

البرهان الترتيبي وتقريره

في كون ما بين المبدا وكل واحد من الذي قبله متناهيا ومحصورا بين الحاصرين محل تامل فتامل

وقيل في جوابه ان البرهان حدسي وصاحب الفرقة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل
هي مع الطرف الآخر يحيط بما عداها وان لم يتعين تلك الواحدة عنده لم يمكن له الاشارة
اليه على التعيين اقول الظن الليب يعلم ما في هذا الاعتذار فان هذه العمومة اعني وجوب توسط
الكل بين المبدأ وواحد من العلل ليس اجلى من المطلب حتى يثبت به او يثبت به عليه بل يكاد يكون
عينه اذ لا معنى للانية الا احاطة المنها به وليت شعري كيف يعزى الخفاء في هذا المطلب
مع جلاء تلك المقدمة تتمة لما توقف جميع البراهين المذكورة على انه لا يجوز ان يكون احد
طرفي الوجود والعدم اولى بالشيء لذاته غير بالغ الى حد الوجوب والا فيجوز ان يوجد بنفسه
لا اولوية الذاتية فلا يحتاج الى علة مغايرة له او ينتهي الى ممكن كذلك فلا يثبت الواجب
وبعض تلك البراهين على ان الممكن ما لم يجب لعلته لم يوجد ولا يكفي في وجوده الاولوية الحاصلة
منها ما لم يبلغ الى حد الوجوب حاول لنا بيان هذين المطلبين ليتم الدرس ويكمل الغرض
فنقول المطلب الاول قالوا الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته او لوية يكفي في وقوعه والا
فالطرف الآخر ان امتنع بتلك الاولوية كان ذلك الطرف واجبا بنفسه هف وان امكن
فلا يخ اما ان يكون وقوعه لو وقع بعلة اولا والثاني يخ لاستلزامه ترجيح المرجوح بلا مرجح
وهو افحش من ترجيح المساوي بلا مرجح فتعين الاول وح فيتوقف الاولوية على انتفاء
تلك العلة اذ على تقدير تحققها يترجح الطرف الآخر والا كان حالة مع العلة كحاله بدونها
فلا يكون العلة علة واذا توقف على عدم علة المقابل فلا يكون ذاتية وقد فرضت هف مع انه
المط وعليه ايرادات الاول انا لا نم انه لو تحقق سبب الطرف المقابل لم يكن ذلك الطرف اولى
لذاته لان رجحان احد الطرفين للسبب الخارجي لا ينافي رجحان الآخر لذاته لاختلاف الجهة
ولذلك عدل بعضهم عن هذا الدليل الى ان ارتفاع المانع معتبر في كل علة تامة ولا شك ان علة الطرف

المقابل

المقابل مانع عن هذا الطرف فيعتبر ارتفاعها في علية واجاب عنه سيد المحققين بان رجحان
كل واحد من الطرفين على الآخر في حالة واحدة ممتنع وان كان باسباب متعددة الى ان قال
ذلك من كفتي الميزان على علي حالة واحدة انه لو سلم فلا يكون سبب الطرف الآخر مانعا عن
اولوية الطرف الاول فلا يتم الوجه الذي اختاره المورد انتهى واقول هذا الكلام في غاية المتانة
والرزانة مما يخالج في قلب بعض القاصرين ان وحدة الاضافة شرط في التناقض واختلاف العلة
يوجب اختلاف الاضافات فلا يكون بينهما تناقض ووجه دفعه انه ليس كل اختلاف الاضافة
في كل مادة تواقع التناقض فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يكون قائما
وقاعدا او متحركا وساكنا او متحركا في جهة ومنتفيا اولوية الاضافة الى مكانين او علتين وما اشتهر
القوم في شرائط التناقض هو بشرط كلية الحكم الملتزم في القواعد المنطقية فاذا ارتفعت الكلية
التناقض لا زما بل قد يكون وقد لا يكون ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الاول فانه لا يدفع التناقض
في شيء من المواد فيمكن تخصيص الاضافة في كلامهم بما سوى العلية بناء على ذلك ويمكن ابقاؤها
على العموم اذ لا يضر ذلك فيه ولا يخفى ما في هذا الوجه اذ نقول وحدة الاضافة مطلقا شرط
التناقض بالاصطلاح اعني كون احد الطرفين رفعا للآخر ولا ينافي ذلك ان يكون مع ارتفاع هذا
الشرط احدهما مسببا بالرفع اخرى وما نحن فيه من قبيل الآخر وكيف لا يكون كذلك ولو جاز ترجيح
كل منهما بسبب آخر فاما ان يقع واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في الرجحان اذ
لا يمكن ان يكون احدهما اكثر رجحانا من الآخر على الاطلاق والا كان اولى من الآخر مطلقا
واما ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما ثم ان ارتفاع المانع غير معتبر في
كل علة تامة عندهم كما في العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول الثاني انا نختار امتناع الطرف الآخر
ونمنع لزوم كونه واجبا او ممتنعا لذاته لان الواجب والممتنع لذاته ما يجب له مع تجريد النظر الى ذاته

لا ان الوجوه كلها وحدة الاضافة شرط التناقض
فاذا ارتفع عموم الكلية فقد مع انتفاء ما يتوقف
انما تخصيص ما عدا العلية او الوجه الاخير منه

من غير التفات الى غيره الوجود والعدم والوجوب حسنا بالنظر الى الاولوية المستندة الى الذات
وليس له مع تجريد النظر الى الذات الا الاولوية فلا يكون واجبا لذاته واجاب عنه بتمر بان الذات
مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا للوجود الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك
الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة الى ذاته لا يقدح
في ذلك وانما يكون قادحا لو لم يستند اليه والمراد من عدم الالتفات الى الغير عدم الالتفات الى
غير يكون الالتفات اليه قادحا لكون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود اقول يمكن ان يقرر ذلك
بان الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضي ذاته مع قطع النظر عن غيره الوجود وهو اعم من ان
يكون نفس وجوده كافيا في الاقتضاء على احد الوجهين ليصدق عليه انه مع قطع النظر عن غيره
يقتضي الوجود فلا حاجة الى تخصيص الغير بما انه مرجح ايضا فتش فيه لبعده عن الفطرة مع انه وجه التعريف
الثالث ان اختار كون الطرف الاخر ممكنا لكن وقوع سببه ح اذ لا يلزم من امكان المعلول امكان
العلة اذ عدم المعلول الاول ممكن وعلته وهي عدم العلة الاولى ممتنع واجاب عنه قدس سره بانه يتوقف
ح اولوية الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المقابل ممكنا كان السبب او ممتنعا ولكن لقائل ان
امتناع سبب الطرف المقابل فلا يفتقر اولوية ذلك الطرف الى انتفاء سببه كما في المعلول الاول حيث
قلتم انه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع جزءا من علته ويمكن الجواب بالفرق بين امتناع
المانع في نفسه وبين امتناع المانعية وما ليس ارتفاع المانع جزءا من علته ما يمنع المنع لا ما يمنع
مانعيته والمعلول الاول من قبيل الاول فان ما يفرض مانعا عنه فهو على تقدير وجوده هو المعلول الاول
الذي لا مانع عنه ووجود المعلول الاول اذ لا يصدر عن العلة الاولى الا واحدا ح بقي الكلام في انه
لا يجوز ان يكون البحث من هذا القبيل فتدبر فانه دقيق الرابع انا بعد تسليم افتقار الاولوية الى
انتفاء العلة الطرف الاخر نقول لا يلزم افتقاره الى مؤثر موجود لجواز ان يكون وجوده اولى بالنظر

الى ذاته

الى ذاته بشرط انضمام انتفاء العدم اليه فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدمه من غير فاعل موجود
فينسد باب اثبات الصانع واجيب عنه بان علة العدم عدم علة الوجود فعدم علة العدم يكون
وجود علة الوجود او مستلزما له لان عدم العلة اما نفس الوجود او مستلزما له وهذا الذي
قلناه اولى مما قيل ان عدم العلة هو الوجود فانه غير بين بل غير واقع والمط لا يتوقف عليه اذ
على التقديرين يلزم ان يكون هناك امر موجود يكون هو علة له او لازما للعلة ولما بطل التسلسل
ينتهي الى ما يكون كذلك وهو الواجب تم فيتم المط وفيه بحث اذ عدم العلة قد يكون انتفاء
امر عدمي كعدم المانع فيكون وجود الموجود مستلزما له فعدم علته الذي هو علة الوجود يكون
عدما واجاب قدس سره في حاشية التجريد عن اصل هذا الايراد بوجه اخر وهو ان من يقول
ان الايجاد لا يتصور الا من الموجود ولذلك يجعل وجود الواجب غنيا لاستحالة كون الماهية
من حيث هي هي موجدة لها لا يرد عليه ذلك لاحتياج الممكن عنده الى فاعل موجود
يتقدم عليه بالوجود نعم من وجوه في الواجب كون الماهية حيث هي فاعلة لوجودها
من غير شرط يلزم في الممكن تجويز ذلك بشرط غير مستند الى الماهية من حيث هي والا
كانت واجبة على قياس ما مر اقول وفيه نظر لان احتياج الممكن الى العلة فرع التساوي
او على تقدير الاولوية بين رجحان الوجود من غير احتياج الى علة والكلام هنا في
اثبات التساوي وتقي الاولوية ثم على هذا التجويز لا يخفى انه يسد عليه باب اثبات الصانع اللهم
الا ان يتفصى عن ذلك بان ذلك الشرط ان كان امرا موجودا فلا بد ان ينتهي الى شيء يكون موجودا
لذاته من غير شرط وهو الواجب والا لم يكن الشروط الموجودة وهو ح وان كان عدم مانع
فلا بد ان ينتهي الى عدم يكون واجبا لذاته بان يكون عدم ممتنع لذاته وما يكون ذاته موجودا
بشرط انتفاء امر ممتنع لذاته فهو الواجب لذاته او يقال ح لا يعتبر ارتفاع المانع على نحو ما

قال الحكماء ارتفاع المانع عن المعلول الاول وان اشرنا الى ما فيه من التفصيل والاتم الارتفاعات
الى غير النهاية وهو باطل لان التشريح ليس اعتبارا محضا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه من
جانب العلل دون المعلولات كما في الامكان ونظائره من المفهومات المتكررة وفيه ما لا يخفى
ولانه يحتاج جميع تلك الارتفاعات الى علة موجبة ضرورة ان مجموعها واجب بالغير على ما مر في
الطريق الثاني والثالث من المسلك الاول وان كان امرا انتزاعيا اخر سوى عدم المانع فان
كان ذلك الاعتبار ازليا كان الشيء واجبا لان ما يكون ذاته بشرط امر ازلي لا ينفك عنه
فهو واجب عندهم وان كان ذلك الاعتبار حادثا فهو يتوقف على حادث اخر وهكذا الى غير
النهاية فيحتاج جميع تلك الاعتبارات الحادثة الى علة موجبة او يقال ان الامر الاعتباري مطلقا
لا يكون شرطا للوجود اصلا على ما قيل ان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو الشرط بحقيقته
فتامل فيه فانه محل التامل وان جميع هذه الامور واهية بل الواجب ما سنذكره من ان الاولوية
يستلزم الوجوب وقد يقرر البرهان بوجه اخر وهو انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته
فاما ان يمتنع طريان الطرف الاخر فيلزم الانقلاب او يمكن فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب او بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجحا وهو محال لامتناع زوال الذات
بالغير واورد عليه ما اورد في الوجه الثالث على تقرير الاول واجيب بمثل ما اجيب
هيهنا وهو في الحقيقة يعود الى التقرير الاول فيبقى عليه ما بقي عليه والحاصل من جميع ذلك
انه لم يتم مما ذكره من البراهين شيء وقد سنح لي في هذا المطلب برهان خفيف وهو انه
لو اقتضى لذاته اولوية احد الطرفين كان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الاخر ضرورة
مغايرة المقتضيين بالذات ومرجوحيته مستلزم لامتناعه ضرورة امتناع ترجيح المرجوح
وامتناعه مستلزم لوجوب الطرف الاول وقد فرض الاولوية غير منتهية الى حد الوجوب وحيث

كون

كون الوجوب بوسائط قد مر دفعه ونورده في صورة قياس هكذا لو كانت الذات مقتضيا لما
لاولوية احد الطرفين لكلما كانت الذات ذاتا كان ذلك الطرف راجحا وكان الطرف الاخر
مرجوحا وكلما كان الطرف الاخر مرجوحا كان ممتنعا وكلما كان ممتنعا كان ذلك الطرف
واجبا وقد فرض غير واجب هف وهو برهان متين لا يرد عليه شيء مما اورده في هذا
المقام وقد جربت بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان شارح حكمة العين نقل اصله عن ابن
المشرقية وان لم يكن على ما قررته من التنقيح والاحكام واورد عليه هو المحتمل رحمه الله
ايراد اعجيبا وهو الا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فان
كلا من الطرفين ممتنع عند التساوي فيصدق امتناع احد الطرفين مع عدم وجوب
الاخر فالحق اورده في صورة النقض التفصيلي والشيء في صورة النقض الاجمالي وغير الشر
التقرير لاجل ذلك الى ان امكان وقوع كل طرف لما توقف على مرجحانه يمتنع ان يكون
الطرف المرجوح راجحا حال كونه مرجوحا فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرفت
في الطبيعيات واورد عليه الحق النقض السابق بعينه وجعل الحمل في صورة التساوي
والترجيح ان الممتنع في الاول هو ذات الطرف المرجوح من هذه الحيثية لا من حيث
هو وما نقضه للطرف الاخر من هذه الحيثية لا من الحيثية الاولى فما هو نقيض ليس
بممتنع وما هو ممتنع ليس بنقيض وكذا الكلام في صورة التساوي واقول في ابطال المقدمة
الممكن لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع وقد فرض الاول مرتفعا
فان وقع فيلزم ارتفاعهما وايضا ح فان فيلزم ارتفاع النقيضين وهو ضروري
الاستحالة وان لم يقع فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا ح وان اورد بصورة النقض فاقول
هذا يدل على استحالة التساوي لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما وهو كذلك

فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي بل لا بد من ترجيح احد طرفيه في نفس الامر والامكان
امر اعتباري يعرض له في العقل فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن غيره وجده متساوي
النسبة الى الطرفين وهو في نفس الامر مقترن بالمرجحات لا يقال كما يجوز ارتفاع التساوي
التي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا
لانا نقول ليس التساوي مقتضى الذات في الممكن ولو كان لكان لما جاز ارتفاعه فكان مستحيلا
بل هو بالنظر الى ذاته متساوي النسبة الى الطرفين من حيث انه لا يقتضي شيئا منهما لا
انه لا يقتضي تساويهما في نفس الامر فهو يقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى
باق غير مرتفع اصلا فان قلت اللازم مما ذكرت ان الممكن من حيث ذاته يتساوى نسبته الى
الوجود والعدم وذلك لا يتم اثبات الواجب لجواز ان يكون الممكن مع امر عدمي كارتفاع
المانع من وجوده يترجح او يجب وجوده قلت بعد اثبات انه لا يكون احد الطرفين
اولى بل لانه احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك اتفق العقلاء كافة
على ان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول وان الممكن لا يمكن ان يوجد بعد العدم ومن جوز
وجود ذلك فهو مباهت فلنعرض عنه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور المطالب
الثاني ان الممكن ما لم يجب له الوجود لعلته لم يوجد اذ لو لم يجب معها كان اما متساوي
النسبة الى الوجود والعدم فيكون حاله مع العلة كحاله بدون العلة وهو مح او وجوده
ممتنعا وهو افحش او معها غير بالغ الى حد الوجوب فلا يستحيل عدمه فلنفرض معها
الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان لم يكن
لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب ضرورة
ان الاولوية الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين فالوقتان متساويان فيها وان

كان

كان لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية في الوقوع والمقدر
خلافه وبوجه آخر لو لم يوجب وجودها لكان وجودها اما مساويا للعدم او مرجحا
او راجحا بالنسبة اليه وعلى الاول والثاني يلزم ترجيح المساوي او المرجوح وعلى الثالث
فذلك المرجحان انما ينشأ من العلة التامة اذ متى فقد جزء منها كان العدم اولى لتحقق علتها
وهي عدم العلة التامة فاذا كان اختصاص الوقت الآخر بوجوده في الوقت الآخر يلزم ترجيح احد
المتساويين على الآخر بلا سبب وان كان لمرجح لم يوجد في الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة
فقد ثبت بهذا الوجه ان الوجوب بالعلة يلزم وجود الممكن وهذا الوجوب يسمى بالوجوب
السابق واحتجوا في تقريره الى دعوى الضرورة وحكم العقل بانه وجب فوجد ويلزمه شرط
الوجود والوجوب الآخر يسمى بالوجوب اللاحق هذا ما تفرد عليه كلام سيد المحققين قدس سره
في كتبه الثلاثة بعد تزييف ما قيل غير ذلك في هذا المطلب واقول يرد على التقريرين انه على
تقدير الاولوية لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت آخر بل اللازم منه امكان
عدمه ولو في وقت الوجود بان يرتفع الوجود في نفس ذلك الوقت ويتصف بالعدم بدل
اتصافه بالوجود امكانا ولا استحالة في امكان العدم في وقت الوجود انما المستحيل امكان
بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة العامة فان الممكن ما يجوز عدمه في الجملة ولا يلزم
ان يجوز عدمه على اي وجه الا ترى ان الزمان ممكن ولا يجوز ان يعدم تارة ويوجد اخرى
لاستلزامه الخلف وهو تحقق مع فرض عدمه على ما بين في موضعه فلا يلزم من امكان
عدمه امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت والمانع ان يمنع في التقرير الثاني انه متى
فقد جزء من العلة التامة كان العدم اولى ويمنع قولهم لتحقق علته ويسنده بان علة
العدم عدم العلة الموجبة للوجود والمرجحة له معا لا عدم العلة الموجبة فقط لجواز ان ينفي

المرجحية وبقي المرجح فلا يكون العدم اولى بل جايزا اذ عند انتفاء جزء من العلة التامة
لا يلزم انتفاء المرجحية كما لا يلزم من انتفاء الوجوب انتفاء الرجحان فالاولى ان يقال لزم
وجوده لامكن عدمه مع اولوية وجوده فيلزم جواز ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا
وهو محال ويعلم من هذا الوجه وما سبق في المطلب الاول ان الاولوية ذاتية كانت او غيرها
يستلزم الوجوب لذلك ثم اقول ما ادعوه من تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن منافي لما
قرروه من ان العلة التامة قد يكون بسيطة لانه اذا تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدما
بالذات يكون جزءا من العلة التامة لا محالة فلا يتحقق علة تامة بسيطة لا اذا اريد التقدم الابهام
الا ان يتكلف ويقال المعلول بالحقيقة هو وجوب الوجود حيث قالوا ان علة وجود
المعلول قد يكون بسيطة اريد وابه علة وجوب وجوده ومصادم لما قرره المتاخرون
لاسيما سيد المحققين قدس سره من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب
امر ثبوتي فيكون ثبوته للشيء متاخرا عن وجوده فالوجوب السابق على الوجود ان كان
عين المسبوق به لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم
ان يكون الشيء الواحد وجودات غير متناهية وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان الشيء الواحد
لا يكون له الا وجود واحد واعلم انه لم يرد الشيخ وغيره من القدماء في المطلب على ان
العلة ما لم يجب صدور المعلول عنه لم يوجد المعلول والدليل الذي ذكره انما يدل على الاستلزام
دون التقدم ودعوى الضرورة في محل المنع وهذه المباحث مزيد تفصيل ربما يعثر عليه
في تعليقاتنا ولكن هذا اخر ما قصدت اليه في هذه الرسالة مع تفرق الحال وتشتت
البال ووقوعي في زمان اضحى الحكم متقاصرة والجهلة متناصرة يكتفون بالخضاب عن
الشباب ويستغنون بتزاكي السراب عن الزوي بالشراب ولكن هو الله يحق الحق بفضله ويبطل الباطل بعدله بيده الحسنى واليه الراجعي قد تشرف بتسويده العبد
الاذل تراب اقدام الطلبة في عام سنة ثمان وستين بعد الف

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان الاصحاب قد اورد اشتهين الاثنين من الاصحاب في تقدم الحكم على تعدد الحكم
تقدم الحكم وتقدم الاخر بعضهما على بعض وكلاهما كذلك فهو حادث شيء كل طائفة منهما بالاولية والاخرية
والاشاعرة للثانية والشيخ بالاولية والحق ان الحكم يطلق على معنيين احدهما الحكم النفسي وهو الحكم الثابت في نفس الامر
ثانيهما الحكم بالعقود والحكم بالقوة وتعيين الكل بالفصل كما يشعر ان الاول والكثرة للثاني
ثالثها والنفس يطلق على معنيين احدهما النفس الذي هو مدلول اللفظ والمعنى الذي هو الحقيقة بالفعل الشيخ لما قال الحكم
هو النفس النفس فهم الاصحاب منه ان المراد مدلول اللفظ حتى قالوا بجزئية والحوادث كثيرة فاستدل بكلام الحكم
وهذا التوفيق لكن جعله بالضرورة منع القول بان الحكم انه وكلام طلب المعارضة والتحقيق الحكم ان يقول المراد
بالمعنى ثالث والمنطق المعنى فاذا ثبت ان الحادث مكتسب في العدم حقيقة مقرونة بالمشيئة فهو الحادث
والكتابة والحفظ فالحادث كالمشهور من ان القراءة غير المقروء وقولكم انه مترتب الاجزاء والنفس قلنا لم يترتب
فيه ولا تقدم فيه ولا تاخر وكالمشهور من ان نفس اللفظ ولا ترتب فيه نعم الترتب انما يحصل في التلفظ الضرورة عدم
الالة وهو الذي هو حادث ويحمل الاول الذي قال بالحدوث على حدوثه بمعنى الاداة وعلى الحقيقة ان المعنى
بعد ما فرغوا والفهم لكن بعد التامل يعرف حقيقة والحق ان هذا الحمل على صحة الكلام الشيخ والا فيه تعسف
وهو بين السبيل فهذا ما تيسر في الكلام على

بسم الله الرحمن الرحيم والصلوة

الحمد لله الواحد الحق والصلوة على النبي المصطفى وعلى آله الذين خصوا بالقربة لا بعد ان عرفت
ما شيء فيها سابقا وتكثر انه اهل الفضل كان فيها بعض الشبهات فاردت ان اوضح لك ما تقرر عندي
كالجواز والسبحات الاعلى المرتبة بالغايات الاولية والمشتبه بالشبهات الابدية على الطالبين وطالب

كلامه محل البحث الزيادة بهذا الزيادة لا تبقى الشبهة كان منه عند ورود الاعتراض والى الشبهة الاولى ذكرها قول
الخوارزمي هو جواب المشترك اذا كان واقعا بعد الاثبات كلام غير موجب وكان المستثنى منه مذكورا كما جاء القوم الا زيدا
بعضه اذا كان واقعا بعد الاثبات كلام غير موجب وقد ذكر المستثنى منه كما جاء القوم الا زيدا جاز فيه النصب على الاستثناء
والرفع على البدلية عن المستثنى منه وهو اوجب النصب في الصورة الاولى وجواز الوجهين في الصورة الثانية بالاجماع فيما
في الصورة الاولى جاء القوم الا زيدا بالرفع على البدلية من القوم فيصير المعنى غير جاء الا زيدا او البدل من شيء يحكم ان فقط
فيلزم من جميع العالم سوى زيد بلفظ بحذف الصورة الثانية فاذا قلنا جاء القوم الا زيدا بالرفع على البدلية من القوم
يكون المعنى لا يحكم ان فقط فيصير التقدير جاء الا زيدا فالمعنى اما هو عدم مجيء احد غير زيد وتقدير غيره واذا تقدير جاء فيقول
المشتغل
انه لا ريب ان كلمة التوحيد واقع بعد الاثبات كلام غير موجب والمستثنى منه مذكور وهو قوله الا الله فيكون المستثنى
منه والبدل منه يحكم ان فقط كما عرفت فيصير تقدير الكلام لا اله موجود او كمنع حقيقة تقدير غير قديم عدم وجود غير الله او عدم
وجود الممكن تقدير صحة لا ريب انه غير مراد من كلمة التوحيد اذ المراد من نفي الاله نفي الاله الحق لا الوجود
او الاكتفاء عدم الشبهة الثانية قال بعض الاصحاب الاستثناء اذا لم يكن المستثنى من الجنس المستثنى منه
منها بل يكون من غير الجنس كان الاستثناء منقطعا وحينئذ فالمعنى لا اله الا الله يعني ان الشرك ولا بد من التوحيد من الشبهة وجود
غير الله واكتفاء وجوده فالمعنى ان الله موجود بالفعل وجب ان يكون الشيء ثابتا ولكن الشبهة وجود
غير الله واكتفاء وجوده فالمعنى ان الله موجود بالفعل وجب ان يكون الشيء ثابتا ولكن الشبهة وجود
موجود بالفعل ثابت ذكره لا تصور فيه اذ المراد من كلمة التوحيد انما هو نفي الشرك بدليل ان وجود الواجب
عبارة عن الشيء الذي لا يكون بسبب من خارج الا الله وحده يدل على انه لم يكن كلمة التوحيد بمعنى الوجود الواجب لا يكون
واجب بل يكون ان يكون اكتفاء الشيء عاما فالكلام الفاضل لعلوم الاسرار قال الكلام انه مقصد وتقرير وجود الواجب
اقول اعلم ان هذا الكلام يفيد ان يكون المقدر هو الممكن بغير التوحيد وكما لم يكن هذا الكلام نصا في هذا المعنى لم يكن صحيحا
في اثبات افادتها التوحيد من اثبات افادتها اياه على التقدير الشبهة الثالثة قال المحقق التفتازاني
موضوع لذات المشخصة لا المفهوم الكلي ولا لم يكن لا اله الا الله يفيد التوحيد اقول يمكن ان يستدل على ان لفظ الله موضوع لمفهوم الكلي

اعلم ان الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس وهو زائد على العلم للفرق الضروري بين العلم بحرارة النار
وبين ادراكها اذا ادركها هو لم يخالف العلم بها وقيل ان الادراك مغاير للعلم لان العلم هو حصول صورة الشيء في العقل فلا يكفي الامر
بخلاف الادراك فانه يكفي للجزئيات ٥ اعلم ان الدليل قد يكون عقليا محضا اي يكون مقدماته كلها عقلية كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث وقد يكون مركبا من العقل والنقل كقولنا هذا ما اخبر به النبي ص وكل ما اخبر به النبي ص فهو حق والاثر مركب من
النقليات المحضة دليل لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه لا يكون حجة وثبوت صدقه اما هو بالمعجزة والاستدلال بالمعجزة انما
هو بالعقل لا بالسمع ٥ قال عباد في بحث تعلق القدرة القديمة بجميع المقدورات انه لا قدرة في الوجود لله تعالى لغيره لان كل مقدور زاد
معلوم لله تعالى ومعلوماته على قسمين قسم علم وقوعه يجب وقوعه والازم بجهل او يقين علم عدم وقوعه يمتنع وقوعه والازم بجهل ايضا فالواجب
والممتنع لا قدرة عليهما اما القدرة متعلقة بالممكن ونجد ان العلم تابع والاثر من التابع بلا شك فلا شيء من العلم بمؤثر اما بيان الصغرى فلان
فلان المراد بالتابعية المطابقة ولا شك ان علم الله تعالى مطابق للاشياء واما بيان الكبرى فلان التابع متأخر والمؤثر متقدم فاذا لم يكن
التأثير للعلم يكون التأثير للقدرة وهو المطلوب وفيه نظر اذ قولنا العلم تابع للمعلوم ليس على اطلاقه بل اذا كان العلم مستفادا من المعلوم في ذاته او
في البنية المتحققة له اما اذا لم يكن كذلك وهو العلم التكويني السابق على المكون كالنقاش مثلا فانه يتصور نقشا ثم يوجده فهناك المعلوم تابع للعلم
العلم ان الانسان اذا علم او ظن او توهم مصلحة في فعل ما من الافعال فانه يجد من نفسه شوقا ومبدأ للايجاد ذلك الفعل وكذلك اذا علم او ظن
او توهم انه مفسدة فانه يجد من نفسه انصرافا وانقباضا فذلك العلم او الظن او الوهم بالمصلحة هو المراد بالداعي والميل الحاصل عنه هو المسمى
بالارادة وذلك العلم والظن والوهم بذلك المفسدة هو المسمى بالصارف والمتنفر والانقباض الحاصل عنه هو المسمى بالكراهية فهذه
حقيقتها اما في حق الواجب تعالى فلما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه الا علوما ٥ قالت الاشاعرة ان الافعال في حقه
تعالى اما في حق الواجب تعالى فلما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه الا علوما ٥ قالت الاشاعرة ان الافعال في حقه
تعالى انفسها ليست قبيحة ولا حسنة بل ما حسنه الشرع وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح وكل ما امر به فهو حسن فاستدلوا على نفيه بوجوه منها
انه لو كانت الافعال قبيحة بالنظر الى ذواتها لما وقع التكليف بالايطاق منه تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلان القائلين بقبح الافعال بالنظر الى ذواتها قائلون بقبح التكليف بالايطاق عندهم من جملتها وكل قبيح لم يفعله الله تعالى وهو مقدمة
متفق على صحتها فلم يقع التكليف بالايطاق منه تعالى حينئذ فثبتت الملازمة وهو انه لو كانت الافعال قبيحة بالنظر الى ذواتها لم يقع
التكليف بالايطاق منه تعالى واما بيان بطلان التالي فمن وجهين الاول انه كلف الكافر بالايمان مع عدم امكانه منه اما التكليف
بالايطاق منه تعالى واما بيان بطلان التالي فمن وجهين الاول انه كلف الكافر بالايمان مع عدم امكانه منه اما التكليف
بالايمان فلقوله تعالى يا ايها الناس وهو عام فيدخل فيه الكافر وغيره واما عدم امكانه منه فلانه تعالى علم عدمه ووقوعه منه اتفاقا واذا كان
عالما بعدم الوقوع امتنع وقوعه منه والازم انقلاب علمه تعالى جهلا الثاني انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما اخبر
النبي عليه السلام ومن جملته انه لا يؤمن لقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب
فلو صدق بالجميع لصدق بانه لا يؤمن فيكون مؤمنا غير مؤمن ومن حيث انه آمن بانه لا يؤمن يلزم ان لا يكون مؤمنا اذ من حيث
اخبار الله تعالى بانه لا يؤمن لا يكون مؤمنا فيكون مأمورا بما استلزم اجتماع النقيضين والجواب منع بطلان التالي اما عن الوجه الاول
فلان الايمان بالنظر الى قدرته ممكن واما قوله علم الله تعالى عدم صدوره منه فممتنع منه قلنا العلم غير مؤثر في القدرة كما تقدم واما عن الثاني
فلان الاخبار بان ابا لهب لا يؤمن انما وقع بعد موته ٥ شيخ نجم المشرقين

الناظر في المرآت ربما كان متوجها الى الصورة المرتسمة مشتغلا بها باحثا عن احوالها بحيث يغفل عن المرآت
وما لها من صقالتها وصيقلها واستواء اجزائها وغير ذلك من احكامها فقد جعل المرآت آلة لملاحظة تلك الصورة
وصفاتها بحيث ينظر بها فيها ويتوصل منها اليها فالمنظور المبصر بالحقيقة في هذه الحالة هو الصورة المنطبعة لا الآلة
المتوسطة اذ لا التفات ولذلك لا يتمكن من تعرف حالها واجراء الحكم عليها وربما جعل آلة ملحوظة بذاتها متصورة
بالنظر فيها غير ملتفت الى ما عداها مما ينقص فيها بتعرف جودة صنعتها وخصانة جوهرها وذلك مما لا يشك فيه ويتضح الفرق
بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من وجه فان البصيرة ربما توجهت الى مفهوم قاصدة اليه شاكة من تعرف احواله دون احوال
وربما جعلت آلة لملاحظة تلك الجزئيات ومرآة لمشاهدتها اجمالا لا تمكنها بذلك معرفة احكامها مثال الاول قولنا
مفهوم الشيء يساوي الممكن العام ومثال الثاني كل شيء فهو كذا فان العقل قد لاحظ في الاول مفهوم الشيء وجعله مفهوما
في نفسه ولا يتمكن بهذه الملاحظة من اجراء حكم على جزئياته اصلا وفي الثاني قد جعل ذلك المفهوم آلة ومرآتا لملاحظة جزئياته
فيتمكن به من ملاحظة احوالها والحكم عليها فالمعلوم في الاول هو المفهوم الذي هو وجه جزئياته والمعلوم في الثاني هو جزئياته
اجمالا من ذلك الوجه كذا حققه المحقق الشريف تأمل يتضح به جواب ما يورد ههنا من الاشكال وهو ان الحاصل في الذهن
على تقدير العلم بالوجه هو صورة الوجه وعلى تقدير العلم بالشيء من وجه ان كان الحاصل فيه صورته ايضا فالمعلوم هو الوجه
فلا فرق اصلا وان كان صورة اخرى لذلك الشيء فلا يكون من العلم من ذلك الوجه وان كان الحاصل في الذهن صورة
صورة الوجه وصورة اخرى للشيء فالصورة الاولى علم بالوجه فان قلت العلم بالشيء من ذلك الوجه عبارة عن
ان يتوقف العلم بالشيء من وجه على العلم بحقيقته واما توقفه على العلم به من وجه آخر فيتسلسل او يدور دورا
لا دور معية وان جنحت الى انه عبارة عن صورة الوجه الوجه بشرط انضمامها الى الصورة الاخرى للشيء قلنا
بالشيء مع العلم بالوجه فهناك علمان ومعلومان الا انه علم بالشيء من ذلك الوجه وايضا يلزم ان لا يتمكن من علم بالشيء من وجه
منفصلا عن علم بحقيقته او بوجه آخر فيستحيل ان يعلم الشيء بوجه واحد منفردا من علم آخر به وهو باطل اتفاقا بل ضرورة واما

ان يثبت كما نقله السيد المرجاني في حاشية الرسالة القديم للتجريد والقرب الاول من التوزيع على ضربين

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك ما اعظم شانك واظهر برهانك انت الشاهد في العين ولا يشاهدك العين وانت
اقرب الى الشيء من عينه وقد حال الحجب في البين لا يبصرك في لحظ البصائر الا بانوارك ولا
يظهرك ظواهر الدلائل الا باظهارك فانت الدال على ذاتك بذاتك ثم على ما سواك بانوار
صفاتك اخرجنا من الظلمات الى النور ونجنا من الاشكال في مهاوي عالم الزور وصل
على الهادي اليك بعد ما وقف في اسن الجهالة والقائد الى جنابك حيث انتقب محجة
الهدى بظلم الضلالة محمد مجمع الكمالات الانسية والدواعي ذوي النفوس القدسية
ما دارت الادوار والازمان وتسلسلت سلسلة الاشياء والاكوان فيقول الفقير
الى عفو ربه الحقيقي محمد بن اسعد الصديقي الدواني قد حررت في هذه الرسالة وجوه
اثبات الواجب جل ذكره على ما اورده ائمة الحكمة واجتهدت في تنسيق مبانيها وترتيب
مقدماتها على ابلغ النظام لم اعتبر فيها ما سنح به خاطري من وجوه البعض والابرام
والرفع والاتمام سالكا في جميع ذلك مسلك الانصاف ناكبا على سبيل الجور والاعتساف
لم احمد على التقليد فلسلك النظر اتساع ولم اتعبد بالخلاف فالحق احق بالاتباع وقد
سعيت في تقريب المقاصد الى الافهام وان اقتضى الاطناب فان المقاصد في انفسها غامضة
فكرهت ان يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فتعلق نظر وينعدم فهمه وقد كتبت هذه بروم من
اتصر ايام السيف ما خلا برهان التطبيق الى حيث فقد عاق عنها عوائق الحدثان حتى نسجت
عليها عناكب النسيان الى ان ورد اشارة قدسية هزت من عطفي وشدت عضدي فعدت
الى اتمامها وفجأت الى حمد الله حاوية لشتائج افكار المتقدمين والمتاخرين هادية الى الحق
المبين فتسعد بها الزكي المحدق بالنظر الدقيق المتلي همته عن حضيض التقليد الى ذروة

التحقيق

التحقيق الميسر اطراف الكلام حل ودقة الورق لكل ذي حق حقه وقليل ما هم فان اكثرهم الجاهلون
والمجاهلون والله يحق الحق بكلماته فلو كره المبطلون ثم اني كتبت برهة من الزمان وامسي مجتهدا
الى ان اذق تلك الكرة بين بنات فكري ونتايج قريحتي الى كريم يعرف قدرها وبعض مهرها وتحلى
محلها وعلى قدرها وجلها فان شيئا لا يطابق الا الطبقة ولولا الاتوافق الا وحد اسرح
ريد النظر في نجوم الارض حزنا وسهلا اطلب لها بعلا يكون لها كفا واهلا الى ان هداني
هادي الاستخارة من ملهم الصواب وحداني حادي الاستنارة من اولي الالباب اعزة الاصحاب
ان اتم هذه العقيدة هي من هو عين الاعيان واكون جهته هذه التحية يسمى من هو بدر مقاليد
الزمان بل اروح سبكتي هذه بان ارسم على صفاحها سامي القاب السلطان خليفة الرحمن اعني
من خصه الله تعالى من السلاطين بمزيد العلم والدين ومرتبة المعرفة واليقين وصحح بنصره الاسلام
عن افساد الكفرة الطغام وصرر صورة الايمان عن مفاسد اهل الشرك والطغيان قد طوى ذكره
حاتم طي بالايادي وينسج بقصاصه وحكمته اثار قيس بن ساعدة الايادي الذي نوشيروان
بالفسيل اليه عادل ولكن عن صوب الصواب قد ذكر الناس بعد الف ايام
انسى الناس ايام خلافة بني عباس بتباهل الجور وكامل الصطوة وعظيم الباس بعفره بروام
عتبة جباه الجبابرة ونطاطات دون سرادقات عظمته رقاب السامرة استوى على عرش
الخلافة محكما على العناق من قارع غرضه الوفاق بالسيف والدم المهراق اترف بتاثير دولته
القاهرة من اتى الاقاليم قادر الخالقون الهامات كقاهب الظلم منتشرة في اناق اصبح انوار
سلطنته مشرقة على الممالك في الطول والعرض وما فصل المعاذ والطلاق سهامه الظلال كما
الذي استهوته الشياطين في الارض فهو الخفاش لم يطلق سطوات اشعة تعرج فهام الحمام
لم يركب سفينة نوح فلا له عاصم من امر الله ولا حام فهذا ساس العدل بعد ما ابتي منه الانك

الاثاري والدياري والبلاغة وطرز الناس افضل اثر ما صار من زمانه الاحوال اخلاق المراقع
ومن الاسلام تقاطع السيف والبرهان وتقرر رباع الايمان بساطي البيان والسنان درت
اخلاق رافته على الافاضل وقرت لمكان خلافته عيون الاماثل حوى من استات المناقب
لم يجتمع في عصره في غيره من يسر ولا عسر فليس من الله لمنكر ولا ياتي الممكن امر حالق القوي
والقدر قرت ذوي القربى الموبد بالرسالة ستاين المسدد بالجلالة الموفق لاقتفاء السعادتين
والممكن على اريكة السيادتين وفي هذه الحالة لا يخفى على البال كمال المناقب العظيم التي هي عنوان
الكمال تمثل صورته الجميلة في مرآة الخيال وترقى من مكاشفة المثال في مشاهدة الجمال فقال مخاطبا
اياه بلسان المقال على طبق لسان الحال يا من بصار دين الحق مقلبا ودراقضة الجود اعلى
الامم قرت به عين اعيان الهدى فرحا باحشاه من الاحسان والكرم من النجوم العلى حرس
قبته من السماء من زمن الحدم قد شاع في عرصة الدنيا عدالته الزين فحظ على الاخام
لم يخم ان الكمالات استات وقد جمعت جميعها فيك هذا جامع الكلم وهو السلطان ابن السلطان
ملاذ بني نوع الانسان باسط بساط الامن والامان مفيض في وارف العوارف على قاطبة اهل
الايمان السلطان ابو الفتح بايزيد خان بن سلطان مراد خان فهو الذي انار مصابيح العلوم
بعد انتقالها وعرا عن الحكم غب ذبولها وذهاب زوالها واصلح اركان الفضائل والفضائل
بعد فسادها ورقيح اسواق الافاضل والاعالي اثر كسادها حتى جلبوا بضائع العلوم الى
حضرته من كل فج عميق وجنبوا ثمرات باسقات عرايس المفهوم الى سدته من كل بلد سحيق
فوسمته باسمه العالي المكتوب على صباح السموات والعوالي رسالة حرمته والحصول الى عامر
جرائمه اتحاف السحابة القطرة الى العمان واهداء النملة رحل الجراد الى سليمان فان وقع من
خدام حضرته موقع القبول والرضا فذلك غاية المسئول ونهاية المبتغى والله ولي
التوفيق وبيده ازمة التحقيق تم م

الثالث واما بطلان فلان الحكم على المعدوم في الخارج صحيح بديهة واتفاقا وليس ثبوت المحمول للموضوع
في جهة الذهن فان المبنيين للوجود الذهني اتفقوا على ان العوارض الذهنية اما لوازم ماهية او معقولات
ثانية وان المعقولات الثانية لوازم ذهنية لمعروضاتها فيلزم ان يكون جميع الاحكام على المعدومات ضرورية
وليس كذلك لما مر من كون قولنا زيد بحيث هو موجود في الوقت الفلاني بالدوام الازلي بدون ضرورة
حتى ايضا يستحيل ان يكون علم الله باحكام المعدومات في الخارج على ما كونه مطابقا لما في الاذهان
فاتح على تح بالقضايا الدائمة بالدوام الازلي تقدم العالم زمان وهو خلاف ضروري الدين والاسلام
الثاني انه لولا لم يوجد ممكن اصلا غير فاعل سواء كان الفاعل موجبا او مختارا لان وجود
المعلول الاول غير فاعلية في وقت او مرتبة دون ممكن اخر كالمعلول الثاني في ذلك الوقت
او المرتبة بدل الاول لا يتصور الا بان يمتاز قبل الصدور ولو في المرتبة بذاته عن ذاك الحاصل انه
لولاه لم يكن القديم تعالى عالما في الازل بشيء اصلا لا مفردا ولا قضية سواء كان علما اجماليا او
تفصيليا لان تعلق العلم بالشيء محض محال بديهة والعالم حادث وهذا انما يتم لو كان
مقصودا المعترض في الوجه الثالث نفي علمه تع بكل شيء لا نفي علمه مطلقا ايضا في الازل
السادس انه لولاه لم يكن القديم تع مختارا بشيء من معنييه المنقول عن المتكلمين والمنقول عن
الفلاسفة ايضا لان علمه تع بمعلوله الاول المقدم عليه بالذات او بالزمان محال تعلقه
بالشيء سواء كان العالم قديما او حادثا وكون ذات العلم مقدما عليه بالذات وتعلقه
به موجب اعنه سفسطة فان العلم الذي لم يتعلق بشيء بعد وفي المرتبة جهل به فلا ينفع في الاختيار
وفي طرفاتهم انه قيل لرجل هل في دارك شيء قال نعم ولكن لم يخطر ببالي السابع ان المحمول في القضية
الغائية زيد موجود في الخارج ازلا وابدا لان العوارض الذهنية اما معقولات ثانية او لوازم
ماهية وعلى التقديرين يستحيل ان يكون عوارض ليست بذهنية لانه يلزم ان يكون مفارقة وايضا
نعلم ان حكايتنا في قولنا زيد موجود في الخارج ليس عن حال الذهن والكلام في الحكم لا الحكاية

ليس ح

منه صفات ذاته التي هي عين ذاته لان الاول داخل في المصداق ح وكذا الكلام في علم باحوال الموجودات الخارجية ايضا يستلزم عليه صح

المعترض

عوض مفارق للموضوع فهي حكاية عن نسبة حقيقية والمراد بالنسبة الحقيقية ما لنسبة تعلق بها اثر عاصدة كما مر وهذه النسبة ليست ذهنية لانه يلزم ان يكون زيد موجودا في الخارج صح

فهي خارجية وثبوت الشيء للشيء حقيقة ناظر طرف حقيقة عليه فرع تميز المثبت له فيه ولا نعني بالثبوت
الا التميز او ما يساوقه كالتقرر فيلزم من تحقق زيد ثبوت في الخارج قبل ثبوت الوجود الخارجي له وهو
المطلوب الاول والنقض بقولنا زيد المعدوم متميز او مستقر او ثابت في الخارج وكذا قولنا ارتفع موجود
او عالم او قادر او نحو ذلك فان نسبة هذه المحمولات الى موضوعاتها ليست حقيقية والعلل بما
معنى كون المحمول مخلوطا بالموضوع والحق ان قولنا زيد المعدوم في الخارج ثابت في الخارج ايضا
قضية خارجية والفرق بينهما وبين الاول ان الاولى مشتملة على نسبة حقيقية بالمعنى السابق بخلاف
الثانية

الثاني

النكات الرابع سلمنا تخلف المعلول عن العلة التامة ولم في المشهور تقريران التقرير الاول انه
لولا وجوب اختيار العبد لاحد طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادي التي ليس
شيء منها باختياره اي وجوبا سابقا لزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وهو
اشد فسادا من الترجيح بلا مرجح الذي بطلانه لم يجوز من جواز الترجيح بلا مرجح لانه يستلزم
الترجيح بلا مرجح اما بيان الملازمة فبانه ان لم يتحقق بعض المبادي التي يتوقف عليها فعله
الاختياري امتنع تحققه وان وجد جميع ما يتوقف عليه وجاز عدمه لزم جواز التخلف
عن العلة التامة واما انتفاء اللازم لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فقد قال الشارح الجديد
للتجريد في الشرح ما بيانه عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه ما يثره ويسمى علة
مستقلة فانه ايضا يجب وجود المعلول والا فنفرض وجوده معه في زمان وعدمه
معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر
لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر

واذا قيل ما تلك يكون معنى تمنع المحل وقد قيل
امر زائد على الذات مقتضيا لها لان
كثرة الحروف يدل على كثرة المعنى
وكذا فيما علم واذا قيل فيه بحث
صفة جنس فرق لكن يكون في هذا المحل
تحقيقا للوف واذا يحمل على انها

مجهولا

بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه
لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار لانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح
بلا مرجح لا ما نفرض ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجودا في الزمانين معا فلا
يتصور هنا ترجيح المخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا
بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره انتهى وان اردت ان تظهر لك هذا الدليل
غاية الظهور فافرض اولا في الفعل الاختياري الاول وقس عليه الباقي والجواب عنه
اولا ان اتباع الشهوة لا يتم وترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح اي
بلا داع يخصص بالمرجح بالفتح اصلا بديهي الاستحالة ولكن تخلف المعلول عن العلة التامة
جائز وما استدلوا به على الامتناع مدخول وانما نشأ توهم غلطهم في اجزاء
العلة التامة قال المحقق الطوسي في تجريد المحصل في مسئلة علة الحاجة وتعلقها
وكذا التاثير والايجاد والاحداث ونحو ذلك متحققا قبل المعلول ومن
اجزاء العلة التامة الى المؤثر الامكان لا الحدوث الحدوث هو كون الوجود مسبوقا
بالعدم فهو صفة للوجود الموصوف به والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها و
الوجود الموصوف به متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن العلة تاثير
الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن
علته بالذات وجميعها اربع تاخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات بالذات
وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة الاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان
صفة للممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن تاثير المؤثر فيه والتاثير متاخر عن
الاحتياج المتاخر عن علته وهي فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان ليس متاخرا عن
تاثير المؤثر اذ ما يتاخر عنه وجوده او عدمه المتاخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتياج لا
مؤثر الى علة الاحتياج انتهى

في نفس الحكم بالامتناع فانهم جعلوا الترجيح
والاختيار والارادة استدلوا به
على الامتناع مدخول وانما

وتعلقها وكذا التاثير والايجاد والاحداث ونحو ذلك متحققا قبل المعلول ومن
اجزاء العلة التامة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وعترته الطاهرين

اما بعد فيقول المفتقر الى الله الغني محمد بن احمد الحضري جدد تحقيقات

انفقت مني على شرح الهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب

او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التوحيد

قوله استدل على وجود الواجب اي اختار المص دون سائر

في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل

عليه بالنظر الى الوجود لانه احضر واوثق واشرف من المنهج

الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما

طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا

المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل

هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود

اي الدليل الذي اقتصر عليه وجود كما هو موضع عكاده

افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت

المطلوب وان كان كلها ممكنا فله موثر موجود بالضرورة والزم الانتهاء الى الواجب

لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق

في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال

فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها

لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا او رابعها

ما قرره الشارح وهو احد اجمالي كلام المص ومن البراهين التي ظهر

لي في هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجود

منحصرة في الممكنات لزم الدور او تحقق موجود ما يتوقف على هذا

التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما تحقق بالايجاد وتحقق

ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد

لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا

والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود

بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا احقيق بان يكون طريقة الصديقين
الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو ليس مبدأ بالذات وذلك ثبت وجود واجب
الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو
موجود يمتنع ان يصير لا شيا محضا ومجموع الممكنات ليس بممتنع ان
يصير لا شيا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات
ويعلم ان تتميم جميع براهين هذا المطلب التي لا يوجد فيها
ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات
الصرفة سواء كانت متساوية او غير متساوية في حكم واحد في امكان
طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيد ما لا شبهة في صحته ما هو لا شبهة
صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون
خارجا عنها بالصرفة والموجود الخارج عنها انما يكون واجبا بالذات ولا
لا يخفى في حكم اضطرار العدم عليه بعد ما ثبت وجوده
في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة
فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة

المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون
علة بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه
اذ لا يستند شيء من الممكنات الا اليه سلطان
ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ما من الممكنات مبدأ
لوجوب الممكنات ولا مبدأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية
نظرا الى ان الطرد فيه من الاجزاء الممكنة مع الطرد الى المجموع
ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من
الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد
واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره والاثبات هذا
المطلب مسلم اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال يمكن ان يوجد
ذلك الشيء المحكوم عليه الذي يستدل به بالمجموع الموجودات الواجب
شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت
وجود واجب الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا
يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين
المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة في ازالة
ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاستفادة
على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اقول اي بمعنى ان ليس شيء منها

لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه اي وقت فرض وان كان وضعا
موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا الا الامكان ليس الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة
في تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا
صدوره وارادوا بها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والتلازم بين معنيهما
فعنيا بهما متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة
ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم
وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة
وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب
في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع
انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة
في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال

الاستدلال بل الحق ان ايق في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود
العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله
واجيب بانه قادح في هذا الاستدلال انما يناسب لسابق الاشبه
ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه هم
قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقايل ان يعارض
المص ويقول تاثيره تع في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب
المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير
الى شرط حادث يحتاج الى شرط اخر حادث بناء على ما ذكر
من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المص بل له ان
يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او
تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف
ايضا على شرط حادث اخر ولزم التسلسل وهو باطل عند المص وحاصل

ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما
لغرض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم
نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات
ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار
فانهم بل جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان
كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة
لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان في
فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار
بدون الوجوب والالزام بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل
المختار والالزم قدم العالم والتسلسل في الحوادث وكلاهما
محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في
قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز
بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في ثانيهما

ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون
المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث
بل كفى علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي
اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث
بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى
الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق
فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعرية ومن تبعه
فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجده
تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده بدون
مرجح قال المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم
تفرقوا الى ثلث فرق فرقة اقروا بتخصيص آن اول الايجاد
بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء
المعتزلة من المتكلمين ومن تبعهم من اجراهم وهولاء يقولون بتخصيصه
على سبيل الاولوية بدون الوجوب ويجعلون علة التخصيص

مصدر يعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل
الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت محتملا
لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف
بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعتبروا التخصيص جزما عن الوجوب المستقل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر
غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل او اعتبروا التخصيص وانكروا
وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل
المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري ومن تبعه وجدوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين
انتهى ولا خفاء في ان المعتبر اعتبار الوجوب الاول لكن قال
بالوجوب قوله يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي
هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة
الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه قوله او لو كان حادثا لما
ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا

بمعنى ما مر الاشارة اليه لمحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور وامكان استدامة الموجب للتقدم الشيء
نفسه قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة
الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل
هذا التقييد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك
بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عندهم
وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا جاز ان يجوز
لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث
اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر
الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط
حادث قوله متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل
المطلق من حدوثه وذلك غريب قوله او مجتمعة لا يخفى
عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام
فقوله او لو كان حادثا لما لا خفاء عليك انه على هذا التقدير لحدوث

يلزم التخلف عن الموجب وذلك ف فان قيل مراد الشـ
من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء
ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف
على شرط حادث قلت الاستدراك باق اذ قد سبق ان
قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع
بامر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على
شرط حادث عند القدم فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا
قوله وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الخ اقول العمدة
في اثبات حدوث العالم اجماع المسلمين والحديث المشهور
الذي لا دليل على يعارضه فليس للمتكلمين التفات الى هذا
التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال المص والواسطة
غير معقولة اي لا دليل على عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع
المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل
العقلي قايم بان يكون الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته

ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في
كتابه المسمى بالتحصيل فان سلمت الحق فلا يصح ان يكون علة
الوجود الا ما هو برئ من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول
تعالى لا غير اذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او
جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة
في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قوله المص والواسطة غير
معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني ما يفيده البرهان العقلي
الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد
مما هو مختص بالمبدء الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات العباد
صادرة عنها قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة
اليها المناسب ان يقول ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع
النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان
الارادة عند المص غير زايدة على الذات ولا على الداعي ولا على
العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح

غير زايدة على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد
ينتفي الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو
ايجاب الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد
هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق
الايجاب بمعنى استعماله انفكاك الحادث على النحو الواقع
عن الارادة التي هي غير زايدة على الذات والعلم بالاصلح
كما مر الاشارة وسياتي تحقيق ذلك انشاء الله تع قوله وبهذا
يليق ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الخ لقايل
ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة
على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين
نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة على الذات
لا ينافي على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة
على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
لكن شاء في الازل فعل فيه بالمشية القديمة التي هي غير

غير زايدة على الذات ولا على العلم بانتظام الاشكال والحاصل ان
انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان مع فكيف حكم بانفكاك
ارادة الواجب تع مع كونها غير زايدة على الذات عن تعلقها بالمراد
في الزمان كما حكم به المتكلمون فالايق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف
كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف فان قيل
انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن
ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث
له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد فوجب ان تتقدم
في وجوب ان تتقدم تلك العلة عليه بالزمان او لو كانت
معه بالزمان سقل الكلام الى علتها فلزم الاشتباه الى علة تامة متقدمة
على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة
وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين
في جواز تخلف المعلول عن علته قلت تخلف المعلول عن علته بين
تحققها بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا يجب الخارج

ولا يجب التوهم جايز عند الحكماء بل لزمهم ان يميزوا به لما مر اما
تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان و
كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق
الارادة باحداث الحادث الزمانى فهو مما يستحيل بحسب
الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من
بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذى يلزمهم التزامه اقول
قدم الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو
فالذات يعنى احداث الحادث فى ان الحدوث
الارادة التى هى العلم بالاصلح وسيجئ تفصيله وتحقيق ان
قوله بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء
على الخلاف فى ان الترك اما فعل يصدر عن التارك او
عدم الفعل قوله اعنى انضمام الارادة الخ هذه العبارة و
العبارة السابقة اى قوله فان القادر هو الذى يصح منه
ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل ايضا ليست على

على ما ينبغى فانهما لا يناسبان الا مذهب من حكم بحدوث
ارادة الفعل بعد حصول الشرط فى ارادة الارادة كبعض
شيوخ المعتزلة والعبارة اللايقة بالاول هى ان يقال فان القادر
هو الذى يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر
الى ارادة الذات وفى الثانى هى ان يقال ان اراد وجوب
صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرايط اعنى الذات مع كونه
قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح فى العبارة بقرينة قوله على المراد
لكن هذا ينافى ما ذكره بعد فى شرح قول المص وتخصيص بعض
الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على ارادته فانه يدل على
انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة على
الذات. قال المص فى شرح الاشارات لما كان الفاعل
المختار عند المتكلمين هو الذى يتساوى مقدوراته بالقياس
اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات مخصص لسببه تخصيص
الطرف الذى يختاره فاثبتوا الارادة بتعلق بذلك

الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير
زايدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون
بالارادة المتجددة لا يعرفون تجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم
اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح انتهى
اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور
غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم
يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم
بوجوبه كما هو مختار المص فودي بين العبارتين واحد و
ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير ولعله ان مختار المص
هو ان الارادة مع انها غير زايدة على العلم غير زايدة
الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم
بالاصلح هو موجب وليكن لما ذكر على ذكر منك في الابحاث
الآتية **قوله** اما حال وجود الاثر فح يجب وجوده لكن

يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان
الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما
يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في
كليهما حالتي الوجود والعدم ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على
اختيار كل من شقي الترديد **قوله** يعني كما ترى انها حال عدم الاثر
لكنها صارة من التمكن من الفعل في ثاني الحال لتعلق الفعل
وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على التعليل
ويحتاج الى الجواب المذكور فطول المص في الجواب ولعله
ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي الحدث
الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعري الى انها مع
الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من
قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل
الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر
وتكليف غير القادر وان كان جايزا عند الاشاعرة لكنه

غير واقع بالاتفاق كما قال انه لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني
منها ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها الفعل والفعل
عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول
الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول
المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول
بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال
واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على
الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرط
ويمكن دفع هذا الايراد بان نفي التكليف لاستحقاق الايمان
مقدورا على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به
مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة
للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل
اذا كان حاصلا بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز انما

جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا لئلا ان يكلف الفاعل
حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا
لكنه لا طائل تحته لانا نقول كفى في فائدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه
جواز ولا يلزم منتفي فائدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء
لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا
لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة
استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة
القوة التي هي مبدأ التاثير والكسب سواء كان مع جميع
شرائط التاثير والكسب في الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل
ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرائط التاثير
والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة التاثيرية
التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التاثير والكسب لم
يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كلامه
من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق

ذلك الزمان فان قيل لعل المصنف ذهب الى اختيار القول
الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع
العدم في الحال في جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرائط
التاثير وفي حال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم وفي حال
الوجود تحقق شرائط التاثير في الوجود فلا تتحقق القدرة في
حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه
قوله ويمكن والاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من
قال القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة
لا يمكن ان تجتمع مع العدم واجاب المص بان القدرة
على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل في
الحال فهذا رد على الاشعري في قولهم ان الفاعل لا يقدر
على الفعل قبل وجوده قال المصنف وانتفاء الفعل
ليس فعل الضد قد اشار الى ان ليس شرط كون انتفاء
الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل

الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة
لا ينافيه او يكون للقائل ان الفعل قسيم العدم وان يفعل فلا يستمر
فكون عدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة به تعالى
وايضا يكفي في كون طرف النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر
لم يشاء فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو
العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين
في الشرح قوله اي قدرة اتم شاملة لجميع الممكنات اقول
لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة
للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بامكان الصدور عن
الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور
عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تع سواء كان
الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة لجميع ما له
امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا
الى الممكن باعتبار ذاته لا الى شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجودا

يكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تع وقدرته
ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام يجوز ان يوجد الواجب
تعالى حركات للاجسام ض ان القادر على ايجاد المحرك قادر
على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع
شرائط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوجود
بالنظر الى علمه بانتظام الاشياء اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض
مطلقا مع الاتفاق في ان صدور غير الممكنات من الجواهر انما هو
من الواجب تع واما قدرته تع على الاطلاق فهي متعلقة بجميع
ما هو ممكن الصدور عن الغير **قوله** لا نسلم ان الامكان علة
للمقدورية اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر
التاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا
باتفاق المثبتين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة
الى المؤثر القادر **قوله** ولو سلم اه اقول لما كان مقدورية
المقدور الشيء مقدورا له ووجب انتهاء جميع المقدورات

المقدورات الى الواجب بالذات ثبت شمول تعلق قدرته
لجميع المقدورات **قوله** فان المعتزلة القائلين اقول المعتزلة
لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تع بافعال العباد بالنظر
الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد افعال العباد
كما يعلم من التامل في ادلتهم **قوله** بهذا الاستدلال بناء
على ما يلقى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق
في دفعه فان الاشعري لما اعتقد ان ليس التاثير ثابتا لغير
واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور للواجب
بانه يلزم من كونه غير مقدور وقوع عدم امكان صدوره عن
الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب
بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان
كلما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تع
باعتبار كونه فاعلا اما بدون اعتبار كونه مريدا وعالما
بنظام الخير اما لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير

كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمع لجميع الشرائط التأثير **قوله**
قاعدة الاعتزال آه اقول هاهنا قاعدتها لا يلزم الاجوز ان يكون
خصوصية بعض المقدورات الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة
لجميع شرائط التأثير بل من تعلق الارادة لا جواز ان تكون الخصوصية
مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى الجواز او حالة تلك الخصوصية
لم يقع بقدرته تعالى **قوله** وعلى قانون الحكمة اقول هاهنا قانون
الحكمة لا يمكن ان يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي
هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس في حد ذاته
وجود فحال عندهم اتصافه بالايجاد ثم قبول الوجود وقبول
الحركات تحققان عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل
سابقا عن بهمنيار **قوله** جاز ان تستعد المادة جدا
لا يوجب تجويز صدور الممكن عن غير الواجب تعالى **قوله**
وعلى التقديرين لا يكون لانه لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات
مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات

الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب بالذات على
السواء وان نسبة الذات من حيث هو هو دون اعتبار كونه
عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان
صدورها عن الواجب على السواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين
قوله اعظمها الثنوية آه شبهة الثنوية هي ان الشر خير
محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد عنه الواقع من امر نقيضه
ودفعها بان يقال الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء
الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها
الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته
غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب لما
لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان
من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه شر
والقسم الرابع الذي خيريته غالبا لان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فقول الثنوية من ان الشر لا يصير مبدأ

موجودة موجودة لا خارجة عنه فلا تفاوت بين الكل والافراد والكل المجموعة الاجتماعية للعلة الموجودة الخارجة عن ذات المعلول لا بنا على هذه المقدمة

لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تع مبدأ الاشياء وخيرتها غالبة وقد
تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية

قوله وكانهم ارادوا الخ وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم
والامكان **قوله** والمجوس منهم اه قال المجوس ان ايجاد الله
ليس بشر بل انما الشر يصدر عنه فيزدان اوجد امرين ويكون
جميع الشر انما يصدر من احدهما **قوله** والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا اه اتفقوا الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا
ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملها البعض على الوجود
الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قاله الشارح
والحاصل ان شبهتهم ما ذكرت ودفعها انما يكون بما سبق

قال والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون
خالية عن وجوه الخلل والنقصان ويشتمل على حكم ومصالح
يدل على تقديم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطته تدل على علمه تعالى
بذاته **قال** والتجرد اي تجرد الواجب تعالى وهو على المشهور

المشهور كونه غير جسم وغير حال وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى
الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود بالتحقيق المنزه عن الماهية و
الاعراض يدل على علمه تع بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تع بافعاله
وفي هذا الدليل سر تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا
لاهل التامل والذوق **قال** واستناد كل شيء اليه هذا الدليل
على تقرير انه انما يدل على شمول علمه تع لجميع الموجودات كلية
كانت او جزئية بعد ضمه الى دلائل اخر دالة على علمه تعالى بذاته
وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم
العلم لكن فيه تعسف من التبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على
دليلين اخرين يدلان على اصل العلم وعمومه احدهما ان يقال انه
تع لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة
كان عالما بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه
تع عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه تع عالما لجميع الموجودات
معقولة كانت او محسوسة كلية او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا

قوله على وجه لم يكن ان يوجد اعلم ان بعض مسالك اثبات هذا المطلب هي قاعدة امكان الاشرف وتقريرها على ما هو مذكور في كتب الرؤساء

ان يقال العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والمناسبة

ان يقال انه تع لما كان مبدء لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية

كان مبدء الفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم على العلماء

ومن فياض العلوم وملهمها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم ما فاض من الوجود

والثالث قوله ويمكن ان يقال بهذا الدليل يحتمل ان يكون المراد وكذا قوله العلماء

المذكورين يثبت انه تع عالم بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور

انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظن انه لم يثبت احد من

العقلاء علم الواجب بذاته تع بل البعض انما نفوا

العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا

هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدل به والبعض الذين نفوا

العلم بذاته تع انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشير اليه

قوله وجاز ان يكون فوق ما هو الكل اه اي جاز عند القائلين

في اول نظره والاولى ان يقول وجوز والحاصل ان نظام الوجود

على وجه لم يكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما

ذهب اليه الشافعي قوله وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز

جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت

ما فيه قوله وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة التسعة اه اقول العلم

مشترك في علوم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية

بالادلة التسعة تع لا يرد ما اورد عليه قوله وان لم يخطر بالبال كون

المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات

مستفادا من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور خطور العلم

بان لا يكون معلوما له الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشارح عليه بقوله

والظاهر ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان

شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا

يمكن ان يقال انه اراد من يتمسك في كونه تع عالما بالادلة التسعة

من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان تع لا يرد

عليه ايضا لا يراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل اه حاصل كلامهم

مبنى ان المانع من التعقل هو المادة وعلائقها قال بهمنيار

كتابه المسمى بالتحصيل والمكان وجود المحسوس والمعقول في

في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس الحسية والمعقولية لم
يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس
وجوده الا كونه مدركا فالامور التي مدرك ذواتها لا يصح ان يكون
مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة
فانها يجب ان تدرك ذواتها والا كان وجودها لغيرها فكل ما هو
محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا
ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال
في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية
الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده
لغيره كان معقوليته له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته
واقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن الهيولى واضعف
الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى
الموجودات فهو اقوى في باب المعقول انتهى اقول واضعف
الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى ليسية كون الهيولى غير عالمة

عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف لذاتها او الظهور
والانكشاف ليس الا الوجود بالفعل وذلك يصدق الاعتراض
الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور الماهية المجردة عن
العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأن المجرد
لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا
بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اعتبروها مدركة بنفسها او
هي مدركة لصورها بل لصورها الماوي مجردة عن الهيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى
وهي لا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك
عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لا مباينة الوجود الشيء عن
نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد شعر غائب عن ذاته
ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع
هذا الاعتراض بان تم لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل كون
الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى
فان الوجود هو الظهور او مستلزما له والموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه

اى عقل عالم بالعقل والنفس فى نظر هذا اما جل المشائين من ان النور المجرد عالم بذاته
لانه نور لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهما ان الحقيقتان متلازمتان
نسب الى المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال الحكماء
وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده
اذن معقوليته لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول
وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها
ثم ليس معكوس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يجب كل ما يكون مجردا عن المادة
فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل
ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود ممكن ان يعقل فاذن انما يصح ان
يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او ان يتغير فيه شيء حتى يصير
معقولا كالحال فى المعقولات بالقوة التى يحتاج الى مجرد يجرده عن المادة
حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح فى المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل لا يحتاج
الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل وهو عاقل
لذاته فانه ان لم يكن عاقلا بذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل

بالفعل هف انتهى كلامه اقول يمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان
النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا تجردها وفى
الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش
عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم الباري تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو
كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو
حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته **قوله** والا لانه تعالى عالم
بذاته اه لا يخفى ما فى حمل عبارة المص على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته
على احد من المعانى البتة المذكورة سابقا **قوله** اما الاول فلان العلم اه
تقرير هذا الدليل على النهج الذى فى المواقف شرحه هو انه تعالى يعقل ذاته و
اذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العوارض
المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل فى شأنه تعالى لان ذاته مجردة عن العوارض
عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فغير الشارح عبارته الى ما ذكره واورد عليه صحة ان الطارئ التى

المعلومات فانه لا يكون عالما بالمعلومات فثبت ان المعنى الاول لا يعلم من كان خالقا لشيء وكان مجردا وغير ايكون ذلك الشيء مجهولا فيكون ذلك الشيء حصول الا يكون ذلك

وذكر صاحب المواقف وفصل عن اندفاع النظر الاول وهو قوله تعالى ويدل عليه

انا لا نعلم ان العلم عبارة عما ذكرتم اذ لا يخفى ان حصول العلم لا حصول المعلوم

عند العالم وما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول او المقصود

الكل منه ما حاصل **قوله** ويدل عليه انا لا نعلم انه قد عرفت ان هذا المنع

حصول المعلوم عند العالم او ما هو لازم له

مندفع بان العلم اما الحصول او امر مغاير كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يوجه

المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف ان كون العلم

عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون مغايرا لخلاف ما يشاهده كل

العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له مغاير لا خفاء فيه وقد فهم عن عبارته

بما عرفت انه من انه لما كان اصل الانسان عالما بالمعاني الكلية

وذاته بذاته تجردا من ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره او عما

لازم له والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كما فهم **قوله** فلم لا يجوز

ان يشترط فيه اي عدم جواز اشتراط التغاير بالذات من العالم والمعلوم

في العلم يعلم من علم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بما

فهو انما لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والا

يكون

والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الفيد المشتبه عليه قوله

كان ذاته غير غائبة عن ذاته فعلى ان اريد بعدم الفيد عدم العقد المجرد

لا عدم العلم كما في حواس الحواس وغيرها من الامور التي لا تصف

وان اريد به الحضور والانكشاف فهو ممنوع لانه غير متبين من ذلك

على تقدير الشارح فوجب ان يفسر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما

مذكور في المواقف وح كما حاصل اندفاع المنع انما يحتاج الى التنبيه المذكور من عدم

كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفت

بما مر **قوله** واما ان العلم بالعلة اما اول فلاحتمال الدليل الاخير ان الواجب

واعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته توجد فاعلة لجميع الممكنات اما

واسطة او بواسطة حتى يكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله الا يعلم

من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر

عنه بديهي ويعلم ان لو جعل الحصول علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو كون ذاته

وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات

قال بعضهم ان ذلك ان جعل حصول الصدر عنها مفصل المعقولات

على كمالي اجمالي والتفصيلي صفة الادراك والعلم الاجمالي والتفصيلي فيه تحقق الحوادث فكما اذا اثبت عشرة اشياء

وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه
من صور الكائنات عند واجب الوجود وهو علم تفصيلي بالمسائل المرتبتين اللتين
حققوهما ثانيا في كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها
صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه
القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذاتها عند واجب الوجود وراء
الموجودات الخارجة من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها
عند واجب الوجود وفي حضرة الاكاد واحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية
او جزئية وسواء كانت صورا او اعراضا او موجودات عينية خارجية بذواتها عند واجب
الوجود في حضرة الاكاد في علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق الدور
جميع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيهما
انما كان لاجل العلة بما يغاير وجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حصول ماهية
معلولها فان استلزم حصول ماهية المعلول فهذا الحصول اما بطريق الاتصاف
ذات العلة لزم كون ذاته بوجه ما مكثرة مركبة فاعلا قابلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو
باطل او بطريق تمام المعقولات بذواتها لزم المثل الافلاطونية وقد مر بطلانه او بطريق

قوله وتجد الكل بالفعل لا ذاته لو تحد كل الاشياء مع الواجب حينئذ باعتبار الشهود العلمي لو اجب كل الاشياء في الشهود العلمي بجمع ان حضور ذاته

كما ان المعقول البسيط عند ما علة للمعقولات المفصلة وكذا المعقول البسيط
موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما ان جنبك
وبين الانسان مناظرة فاذا اكلم الكلام كنت خطر بباليك جوابه ثم يفصله شيئا
بعد شيء الى ان يبلغ دستة كاعد بل ما هو عنده هو انه كما يدا اهي في الشهود
العلمي الكلي كان ذاته تعالى بذاته وكيف الممكنات جملا ومعلوما والتعابير عنها
هذه المعاني اما هو بلا تكلف بل الى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود
عبد الكل فيصدق موطنا هو فله الكل من حيث لا كثرة فهو من حيث هو ذو مثال الكل
من ذاته علم بالكل لكونه ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته
وتجد الكل بالنسبة الى ذاته هو الكل في وحدة وما سماه علم تفصيلي هو عين ما
اوجده في الخارج والمدرك مراتب اربع احدها ما يعبر عنه بالعلم والنور والعقل
في الترتيب وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالعلم الذي هو اول
المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب فهو علم تفصيلي بالنسبة
الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى باقي المراتب التي بعد هذه
المرتبة وما سماه ما يعبر عنه في الترتيب باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس

وما يتعلق بها

اعلم ان مرتبة العلم الاجمالي اقتضاء ثبت والموجودات التي هي حقيقة ثبت
وما يتعلق بها اقتضاء ثابت بالنظر الى ما تحت وتقدر بالنسبة الى ما فوقه ولا تقدر
اقتضاء البحث

قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية لان المثل الافلاطونية هي الاشياء الموجودة بغير الوجودات العينية بل كسب الاشياء الموجودة في الخارج لها وجودات

قوله فلزم الت

قوله وقد سبق ان حصول العلة

قوله ان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول

قوله موجودة

قوله وان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي

انه هو عين وجود العلة الغير الخارجة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو عين ذات

العلة والعلم الاجمالي فحينئذ يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات

لان القول بان حصول العلة معار لحصول معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم

بالمعلول العلم التفصيلي كان ثم وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم

بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي

في العلم بالمعلول فلا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقة الا بالعلم الاجمالي

فلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول

حين الايجاد كان صحيحا ولا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي قد يلزم منه

مغايرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان للمطلبين وهم

اساطين كثيرة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه لو كان ولم يكن معنى عاقل

ما صدر عنه صور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما

في العلم المتقدم وقد اشار بعضهما في التحصيل الى هذا المذهب بقوله واذا كان الواجب

الوجود يعقل ذاته فيعقل الصور لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام والا لزم

التي هي معقولاته وان كانت لوازمها موجودة فيه فليس مما يتصف بها او يفعل

قوله وقد سبق ان حصول العلة معار لحصول معلولها

قوله وان اريد بالعلم بالمعلول

قوله ولا محذور

انحاء الطبايع عن الطبايع وهو ممتنع ايضا ومنها انه لو كان علم الواجب علما حصوليا يلزم ان يكون الواجب عالما بشيء واحد حصوليا وحضوريا معا

عنها فانا كونه واجب الوجود بذاته هو نفسه كونه مبدأ الموازم اي المعقولات

هذه العبارة والتي بعد الترتيب فيهم الاشكال عن التفصيل

كل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجود اما ماوا انما يمتنع ان يكون ذاته

مثلا لا عراض يفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه يكون يصدر عنه

من الموازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل من الامور فانه لو وصف

لانه يصدر عنه من الامور لا لانه محلها والموازم ذاته هي صور معقولاته لا

ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد

تفيض عنه وهي معقولة له نفس تلك عين معقوليتها له فمعقولاته اذن

فعلية انتهى فان قيل صدق هذا الكلام وليس كذلك اي الواجب تابع

بحيث يحصل له تلك المعلومات بل يجده يصدر عنه تلك المعلومات

وليس هو عالم لان له تلك الصور بل هو عالم لانه يصدر عنه تلك الصور

وان كان له تلك الصور لكن الفاعل لاجل كونها له بل لاجل

صور تلك المعلومات مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان جميع

يصدر عنها بفضل المعقولات كما ان المعقول البسيط عنده ما عليه المعلومات

المفصلة الى اخرها يعقل عنه ساعة وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته

قلت لما كان ظ كلام السائل يدل على انه اختار مذهب الكسيا لبس المطلق

وهو ان جميع الاكاوات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وحيث

حمل كلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده على العلم

المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الاكاوات العينية وهذا

اي العلم المقدم عين ذاته وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني

اول ما صدر عن الواجب بالذات هو جوهر مجرد جميع صور باقي الممكنات

وهو اختيار الشيخ المطلق وعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد الاول هو مسبوق بالعلم

الغائر لذات الواجب بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات

العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات على هذا المذهب وحيث المصنف تحرير

بين هذين المذهبين لما في كل منهما واختار في الاشارات المذهب الاول

كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني

الاختيار بالنسبة الى الجوهر العقلي الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون

العلم المقدم المتقدم مع المعلوم كما اشار الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يمكن من ذات

الواجب عند اهل التنزيه ولهذا الاختيار اختيار تابعه من صاحب

وبنصيار ذهب المذهب واما المصنف فرض هنا لنحو العلم الاجمالي المقدم

على كل ضرب الاتحاد المذهب الاول وان ما صدر عن الواجب هو الصور العقلية لموجودات العينية فلان تلك الصور الاخ اما ان ترتسم في ذات الواجب

الى كل واحد بالاشارة واما فى شرح الاشارات وهو كما نقل صاحبها فاختار

المذهب الثانى المذهب الاول من الامور المذكورة فى الاشكالين

المذكورين سابقا واشار بعبارته الى ما يؤدى الى الحق الذى ذكرته اولا

ومما يدل على ان هذا الحق الذى اخترته هو المختار عند المص ما قاله فى

الرسالة التى التمها فى تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق عليه

بمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها

باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يمكن من العلم سواء كان فى

حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار

باعتبارين فوقوع اسم العالم على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثانى

بالاعتبار الثانى والعالم الذى يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو

ذلك الاعتبار الجاح فى كونه عالما الى شىء غير ذاته والعلم بهذا

الاعتبار شىء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثانى فهو يحتاج الى اعتبار صور

المعلوم والعلم بهذا الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تم

بالاعتبار الثانى اما الدائم فيكون عين ذاته لا غير وتجد هناك المدرك

والمدرك والادراك لا يتعدد الا بالاعتبار واما المعلولات الغير الاكون الواجب

منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات وتجد هناك المدركات

والادراكات ولا تجد ذات الا بالاعتبار وتغاير المدرك ثم قال

حاصله راجع الى ما ذكرته فى مراتب العلم التفصيلى والغرض من هذا التطويل

هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو المختار الصواب لله روحه

قال المص والتغاير اعتبارى اى التغاير بين العلم والمعلوم والعالم

فى علم الاول تم ذاته اعتبارى وكذا التغاير بين العلم والمعلومات فى علمه تم

المعلومات بالذات التى هى الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا الكلام

جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حصر عند المعلوم

فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول عالم بذاته والجواب ان التغاير

الاعتبارى كاف فى ذلك فان معنى الحصر عدم العينية وذلك لا يقتضى

التغاير الذاتى وثانيهما ان العلم الحقيقى امر مكون منشأ لانكشاف المعلوم

فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون

فى علم الاول تم ذاته وبالمعلولات التى هى معلومة بالذات كما ذكره والجواب

قوله هذا الكلام جواب اما كان وجه العدول عما ذكره الشارح بقوله ولما ثبت انتهى

عالم اشار بالجواب عن ادلة المخالفين الى هو ان ما ذكره الشارح مستغنى لان

لم يثبت احد من العقلاء علم الواجب بذاته وقد ادعى المص سابقا ان ظنه انه

عن كل من السؤالين اللذين قررهما التصحيح كلام السابق وقد عرفت ما فى

كلام الشارح بقى ايضا فتذكر مولانا شمس الدين محمد

المعلومات القريبة هى الجهة الاولى والصور العلمية المتعلقة

والصور العلمية القائمة بذات الواجب هو

والكلية من المعقولات

والادراكات ولا تجد ذات الا بالاعتبار وتغاير المدرك ثم قال

حاصله راجع الى ما ذكرته فى مراتب العلم التفصيلى والغرض من هذا التطويل

هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو المختار الصواب لله روحه

قال المص والتغاير اعتبارى اى التغاير بين العلم والمعلوم والعالم

فى علم الاول تم ذاته اعتبارى وكذا التغاير بين العلم والمعلومات فى علمه تم

المعلومات بالذات التى هى الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا الكلام

جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حصر عند المعلوم

فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول عالم بذاته والجواب ان التغاير

الاعتبارى كاف فى ذلك فان معنى الحصر عدم العينية وذلك لا يقتضى

التغاير الذاتى وثانيهما ان العلم الحقيقى امر مكون منشأ لانكشاف المعلوم

فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون

فى علم الاول تم ذاته وبالمعلولات التى هى معلومة بالذات كما ذكره والجواب

ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية التي هي
معلومة بالذات عينها فان الصور العقلية التي معلومة بالذات عين العلم بها فهي
من حيث هي مكشوفة معلومة ومن حيث هي مكشوفة بذاتها علم والصنم من نفي
عنه العلم بالعلم لاستلزامه نسبة ضرورية معاينة العلم للمعلوم واشار الى جوابه
الله بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه
ذكر الشارح فلانه يذهب الصنم الى ان العلم والعالم والمعلوم واحد
علم الاول تقريره كما نقل عنه في الحاشية السابقة قوله ومنهم من قال الخ
والى هذا المعنى اشار بقوله الانسب الخ ومنهم من التزم ان العلم يستدعي
صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات وانما التزم في الجواب
عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته صورة
مستقرة في ذاته قوله وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات
بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات
الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة عن صورة ذاته التي
بها هو هو فلا يحتاج الصنم في ادراك الصدر عن ذاته لذاته الى ما هي صورة عن صورة

صورة ذلك الصدر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل
بصورة تصورها او تستحضرها وهي صادرة عنك لانا نفرض انك مطلقا
مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بوساطة
ذلك التي بها انك تعقلها الصنم عنها من غير ان تضاعف الصورة فيك
ربما تضاعف اعتبار انك المتعقلة بذاتك او تلك الصورة فقط على
سبيل الركوب اذا كان حالك مع ما صدر عنك مباركة عن تهذ
حاله فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ثم قال ولا تظن ان كونك عاقلا لتلك الصور العقلية شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع ان انك لست بعاقل لها فانما كان كونك عاقلا
لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت لك تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول لك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله وكونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشيء لفاعله فاذن المعقولات الذاتية للفاعل العاقل
لذاته حاصلة له من غير ان يكون هو عاقلا لها فيتمشى له حاله فيه

قوله فلا يحتاج الى الخ اولا ان العلم صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم وثانيا ان العلم
مختص وكلاهما لا يوجدان فان مذهب الصنم الاول ان العلم هو عين ذات
الذات وقد عرفت ان العلم الاول صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسبة اليه
فليس العلم صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسبة اليه
قوله كما نقل عنه حيث قال الانسب الخ قوله الانسب اللائق ومنهم التزم الخ
بمكون الكاتب لوجه الخ قوله الظاهر الخ ان كلام المص قد يشعر بان الكلام
فالمطابق بهذا الجواب ان يكون مذهب بعض الاشراقيين
يكون الجواب على الانطباق عليه قوله هو صاحب الاشارات
وقد عرفت ان كلام الشيخ نفي زيادة عارية عن شبه الجهالة
قوله مخالف لقواعدهم وهي ان الواجب لا يكون محلا للكثرة والمراد
حتى يستلزم الصور عن الواحد الذي هو الواجب ان الشيخ الواحد لا يجوز
لا يجوز ان يكون في بلد وفي علاقة هو الاشارات والجهالة

من الحقيقة ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يصير مخصوصه ولا يكون
نفس نسبة فهو وان كانت اوكد من تلك النسبة بل الحاصل ان الحصول ان هذا
كما قيل ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى
منشأ الاتصاف بالسواد لا بالكسر الثانية منشأ الاتصاف به بالطريق اولى وهذا
حالا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول المجرد من حيث هو
حصول بل من حيث منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الخطي والعيني دخل
بما تبرز به العالم للحضور
في ذلك الاقتضاء ولا معنى لان صدور المعلومات عن العالم بذاته الفاعل
بما تركه اصرح يقتضي الحصول او الحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء حصول الفاعل العالم
بذاته للحضور الادراكية اما من اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الجسمية المخصوصة
بالحضور الادراكية اما والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول المجرد والحضور عنده
واقتضاء السببية الفاعلية اما اتم من اقتضاء السببية القابلية واعلى لسببية الدرجة اما واما
اتصاف الشيء بامثال السواد فانما يوجد القائم بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط
بشيء او بالام او بمن كالاتصاف بمنشأ بالعالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول
في المجرد بل هو حصول لمجرد الحصول عنده في حصول الحضور كما كان علم

قوله اذ الاتصاف بالسواد الخ

قوله بل الحاصل ان الحصول الخ

قوله وليس لخصوص الوجود الخ

قوله لا يقتضي الخ

قوله ان هذا الارتباط مصحح للعلم الخ

قوله بل الحاصل ان الحصول الخ

قوله وليس لخصوص الوجود الخ

قوله لا يقتضي الخ

فان شارك الى من القولين بقوله ولا يستند على العلم صور الخ اشارة اه ولما كان
البيان سهل الماخذ بادنى توجه لم يتعرض له ودفع الظن المذكور لانه
للحكم المردود المذكور قال المتكلمون لسببية الحصول المستند له معنيان احدهما
ان حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية لها فاعلها العاقل لذاته
المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية
لعقلها القابلية التي لم تكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن الامام وثانيهما
ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء كونه حصولا لغيره اولى من
حصول الشيء لقابله كما مر نظيره بعض في كلام المحقق المنقول في الانكشاف ان شرط
الادراك انما هو حصول للمدرك اعني او الحصول عنده لا حصوله فيه كما في
ادراك نفس الانسان الصور الخيالية او بحسبه كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول
قوله وذلك بالوجوب الخ لم يذكر الاقتضاء الذي هو المطلوب اي فوانما كان
حصوله بالفاعل على كان حصوله الفاعل بالطريق اولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم
لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء في الوجود العلمي والمعلول
في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب الوجود
الخارجي

قوله ان ذلك لا يكون حصول الخ

قوله لا في ادراك نفس الانسان الخ

قوله ولا يكون الخ

الاول توحيدا عين ذاته لكن يكون علة تامة لمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح
الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحكمة الباهرة
قد علمت ان الاول بعد كان عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المغايرة بين علمه وعلمه لذاته وحكمت ان علمه لذاته علة
فعلية لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلمين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فالحكم بكون العلولين اعني المعلول الاول وعقل الاول
له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير كما حكمت بكون التغاير والعلمين اعتباريا
محضا فالحكم بكونه في العلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
الاول تواياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة لكل ذاته الاول عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل بالنسبة معلولات لها بحصول صورها فيها ولا
الا وهو معلول للاول الواجب فكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية عليه
الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا
غيرها على ما هو عليه فاذن لا يجوز
عنه توشمل فرقة من عرفوا من حال من الحالات المذكورة قبل اصل ان حقيقة

فيها لكن يستثنى من الاحكام المتقابلة بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم
ذكر تعالى اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فاما ان يكون الادراك
منه بآلة جسمانية كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة
في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت ما يكون وقوعه في زمان غير ذلك الزمان
ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الآن ومدرك المتكررات التي
يمكن ان تشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي حال وان بعد عنه
واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا
بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون
منه ومن الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك بل يقول ما حكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال
حكم هو بان كل من وجد في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان
من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جهة
من المكان وان لم يكن عنده من ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الا
بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود

هناك او معدوم حاضر او غائب لا يحس بزمانى ولا مكانى بل يحس جميع
الامور والامكنة الحسية دفعة وانما يختص بالآن او المكان او بالحضور
او الغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او كمى او فوقى من دون
فى زمان معين او مكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها
وهذا هو المعتبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى اعنى اول المعانى الاصطلاحى
انت ربقولى فى هذا الكتاب فانه يعلم جميع الجزئيات على الوجه الكلى اى
علم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شئ منه ثم قال شارح
الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئى المذكور فهو انما يصح
لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية فى وقت معين او مكان معين وكما
ان العارف بالله كما انه عالم بالمفارقات والمنغمسات واللوازم ولا
انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن التجسم بآلة الحواس الجسمانية
لا يعلم ذلك بتنزيهه بل بوجوده وكذا نفى العلم بالجزئيات المخصصة على الوجه
المدرك بالآلات الجسمانية لا ينتفى بتنزيهه بل بوجوده ولا يوجب
ذلك تغيرا فى ذاته الوحدانية ولا فى صفاته الذاتية اما لو جب التغير

وبعلقة المنتف لكن كيف احاطته بجميع الاشياء الكلية والجزئية الذاتية
وذلك يحصل لمن يتوجه من نفسه الى ربه ويعلم ان العلم معانى غير العلم الاقتراحى
الانتزاعى المصدرى الذى يحصل منه علم وتعلم وعالم ومعلوم وانما يتكشف به الشئ
العلم الحقيقى المفسر بالكاشف بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه
او غير مخفى عنه لكن ذاتها ما يقتدر به على احضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكر هذا والالحاظات المذكورة اندفع جميع السوالات الخمس
المشهورة التى احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم ويجب ان يكون
العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين
للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم
الانتزاعى المصدرى والعلم الذى يصح ان يكون عين العالم او عين
المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقى وان جعل صيغة العالم ماخوذة
من العلم الحقيقى كان اشتقاقه جعليا وهو يبنى ما يناسب العلم الحقيقى
سواء كان عين العلم القائم بنفسه وهذا اذا ربطه بالعلم نظر ذلك
بالنسبة الى صيغة الموجود ماخوذة من الوجود الحقيقى وانما ان الحقيقى المذكور

قوله ولا يكون الجواب مطابقا الخ اعلم ان الجواب الذي ذكره الشارح ليس
مطابقا لما ذكره المصنف لان الدليل على ان الجواب الذي ذكره الشارح ليس
مطابقا لما ذكره المصنف ان الدليل المذكور على عدم التغير
الذي ذكره المصنف ليس مطابقا للجواب الذي ذكره الشارح
فيه ان العلم الواجب تعلقه بالذات لا يتغير بتغير الصفات
الاضافية وصفة العلم ليست بواجبة الوجود بالذات
فيجوز ان يكون مراد الشارح ان الصفات الاضافية لا تتغير
بتغير الصفات الحقيقية كما في الاضافات التي لا يجوز تغير العلم
بتغير هذه الاضافات

قوله لا يكون مطابقا للدليل على ان يكون الجواب الذي ذكره الشارح
مطابقا لما ذكره المصنف ان الدليل المذكور على عدم التغير
الذي ذكره المصنف ليس مطابقا للجواب الذي ذكره الشارح
فيه ان العلم الواجب تعلقه بالذات لا يتغير بتغير الصفات
الاضافية وصفة العلم ليست بواجبة الوجود بالذات
فيجوز ان يكون مراد الشارح ان الصفات الاضافية لا تتغير
بتغير الصفات الحقيقية كما في الاضافات التي لا يجوز تغير العلم
بتغير هذه الاضافات

قوله لان العلم عند ما هو اما بالنسبة
الى الشيء ولم يناسب الخصوص الذي هو مناط التغير في العلم
العلم نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
العالم بل انما يلزم منه التغير في الخصوص الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري
وهذا التغير بالنسبة الى واجب الوجود تعالى بتغير الكائنات والذات يقول وتغير
الاضافات ممكن قوله وقال الحكماء علمه تعالى اقول وجب ان يذكر الكلام
الكلام في وما يلزم منه ثم ذكر ما دل المتعصبين لهم ما يلزم ذكر الخصوص الذي
فالقائل بمباحث النفاة انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته علما
المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة فعلا وما يتصل بالكواكب
الثابتة

قوله ان ذلك العلم يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ولكن
الجواب بالمطابقة لما ذكره المصنف ولو لم يكن الدليل مع وجه مطابقة المذكور وان
اذا لم يكن عندنا خرق باعتبار انه في آن عندنا حضر خرق آخر ثم حضر عندنا ذلك الخرق
الاول في آن والحد يلزم التغير في علمنا والواجب الوجود منزه عن ذلك التغير فلو علم
علما لما كان ازليا اي يكون بآية جهة من جهات المتعلقة المتغيرة
المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ولكن محل عبارة
تلك الصور يتغير عن الغلط قوله لان العلم عند ما هو اما بالنسبة
الى الشيء ولم يناسب الخصوص الذي هو مناط التغير في العلم لا من حيث المناسب ان لو كان
العلم نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
العالم بل انما يلزم منه التغير في الخصوص الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري
وهذا التغير بالنسبة الى واجب الوجود تعالى بتغير الكائنات والذات يقول وتغير
الاضافات ممكن قوله وقال الحكماء علمه تعالى اقول وجب ان يذكر الكلام
الكلام في وما يلزم منه ثم ذكر ما دل المتعصبين لهم ما يلزم ذكر الخصوص الذي
فالقائل بمباحث النفاة انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته علما
المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة فعلا وما يتصل بالكواكب
الثابتة

قوله ان ذلك العلم يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ولكن
الجواب بالمطابقة لما ذكره المصنف ولو لم يكن الدليل مع وجه مطابقة المذكور وان
اذا لم يكن عندنا خرق باعتبار انه في آن عندنا حضر خرق آخر ثم حضر عندنا ذلك الخرق
الاول في آن والحد يلزم التغير في علمنا والواجب الوجود منزه عن ذلك التغير فلو علم
علما لما كان ازليا اي يكون بآية جهة من جهات المتعلقة المتغيرة
المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ولكن محل عبارة
تلك الصور يتغير عن الغلط قوله لان العلم عند ما هو اما بالنسبة
الى الشيء ولم يناسب الخصوص الذي هو مناط التغير في العلم لا من حيث المناسب ان لو كان
العلم نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
العالم بل انما يلزم منه التغير في الخصوص الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري
وهذا التغير بالنسبة الى واجب الوجود تعالى بتغير الكائنات والذات يقول وتغير
الاضافات ممكن قوله وقال الحكماء علمه تعالى اقول وجب ان يذكر الكلام
الكلام في وما يلزم منه ثم ذكر ما دل المتعصبين لهم ما يلزم ذكر الخصوص الذي
فالقائل بمباحث النفاة انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته علما
المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة فعلا وما يتصل بالكواكب
الثابتة

الموالي وغيره يكفر القائل بذلك النفي فان واجب الوجود لو شهد لوجود الموجودات
الكاملة والناقصة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر عنه نوع مشكلة اولا مانع
الانكشاف اصلا فان واجب الوجود لو يعلم ذاته كل من وجوده عينية وكل صورة
كانت او عقلية بذاتها حين كونها موجودين ولا كلام في ادراكه لها الى الا
والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود لو يعلم الكلي
بان لا يغرب عنه شيء وشخص ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير
حاضر عنده ولو باعتبار الوجود العيني فهو عن ذلك علوا كبيرا على ما يغرب عنه
شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي
قال الله تعالى وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك
اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار
الوجود العلمي المتقدم على الايجاد العيني فان جميع المعقولات والمحسوسات حاضرة
بذواتها عنده واجب الوجود تعالى اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير

والتغير حصولها اما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا كذلك
فيه كما اشار اليه المصنف بقوله وغير الاضافات ممكن وما يتعلق بهذا البحث
ان كلامه من متعصبي الفلاسفة التقوا وقالوا انما يجيء تكفيرهم في ذلك لو قالوا
ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتأخرون من
كلامهم وفيه انه ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة لو واسطة
امر مخصوص يتضمن الماهية وهو المسمى بالتشخص فلا لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان
المدرك كليا واما اذا ادرك وقيد الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا وهذا حسبوا
ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص
ولو كذبوا الحسبان عندهم ان الحكماء يثبتون حصول صور الجزئيات المادية
للجزئيات فنسبوا اليهم انهم يثبتون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر
صريح وقول فضيح تتحاشى عنه من له ادنى تمسك من العقل وتحقيق مذهبهم ان
مناط الكلية والجزئية نوع من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون
علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة كمثل لا يشذ عنه شيء من الكليات ولا يعزب
عنه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع

اثر ذلك الحصول مدركا من الطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له من الطريق المنفصل
وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في حقه تعالى كمالا
كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا يثبتون علمه تعالى بشيء من الاشياء
بل يثبتون علمه بالمحسوسات والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات
والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص الجزئية ما يلزم منه كثرة حتى لا يمكن
ادراكه بطريق العقل ومن البين انه لا يعلق بهذا الصدر تكفير بهم لو لم يسلم
على ذلك الوجه فانه لا دعوى على الواقع اولا انتهى واول في تاويل كلام الفلاسفة
على ذلك الوجه فانه لا يلزم حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون
شخص واحد بوجه واحد معلوما لعالمين كيف يكون ايجابيا وشاملا
فرض الشيء كونه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكما مر
عن فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وهما احتمالان
ثبت احدهما ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك
انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا يتوجه على هذا الاحتمال شيء ان هو المعلوم
اذا كان ما فرض الشيء كونه عند احدهما كان ما فرض عند الاخر منه

ثم ان هذا الاحتمال ايضا يحتمل امرين احدهما ان يكون المعلوم بالعرض امرا واحدا ويكون
المعلوم بالذات عند احدهما غير ما هو المعلوم بالذات عند الاخر وهذا الاحتمال
المعلوم بالذات لاحدهما غير ما هو المعلوم بالذات لاخر
ثم ان هذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور
كما لا يخفى وثانيهما ان يكون المعلوم بالعرض واحدا وكذا المعلوم
بالذات وهو ايضا لا يتوجه عليه شيء ان هو المعلوم
بالذات وهو ايضا لا يتوجه عليه شيء ان هو المعلوم
وصار التقسيم الثاني على الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا خفاء
ان علوم الممكنات المعبر عنها بالعلم الحق هي معلومات ذواتها والحوادث المتغيرة
ان كانا بذاتهما معلومين لواجب الوجود بالذات ارم العقل وعلمه بالمتعلق
بمعاني الشهود والعيني والعلم الحضوري يتناول عينه وان لم يكونا معلومين له
الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعرف عينه بالاعتبار
العيني لا عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يعلق به تكفيرهم والقصد ذلك
ينافي قولهم من ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها
عندها فقول بعض العلماء من انه انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض
الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك ان كان في العلم المتقدم على الايجاد

بالعوارض الغريبة لا استحالة حلولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة غير العوارض المادية وبنية العوارض من حيث ما هي

التنبيه لو ورد عليهم ان كلام المتأخرين في التنبيه ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات وهو الصورة التي الزمانية التي لم تحصل قبل الايجادات وان كان

في العلم الذي هو مع الايجادات فكون التخصص بالتشخص بذاتها تحقيقا لا يناسب اما حسب القسم باعتبار الاشخاص التي هي غير التشخص لانه كما تنبيه

لماهية لا يوجب حدوث صفة متعلقة بها العلم الذي هو عبارة عن الصورة بل

عام الحصول

ظاهر بذاته ثم ذلك المتخصص على تقدير تحققه لا يكون سببا لحدوث ايجاد مسبوقا بالعدم

لعارضات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم

يقولون علمه بالاشخاص المادية فانهم ان اراد وا بذلك العلم العلم المتقدم على

الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد به العلم الذي هو الصورة المتحدة والزمانية

صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يعلم كونهم والله ظهر حال قولهم

فهم ينتفون علمه بكل جميع الامور الكلية المرتسمة فانه ان اريد به العلم الذي هو الصورة

الزمانية الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يكف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم

ينسبوا اليهم بذلك نفيه كونهم والله ظهر حال قولهم فكل ما ندركه نحن بطريق

الاحساس كالتخيل فهو مدرك له بطريق العقل فانه ان اريد ما يتعقل ما هو اصطلاح

الفلاسفة في العلم من كلام ابن سينا حيث قال المعلوم المدرك اما بالحواس او

ثم معلوماته ومعلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى اقول
كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح مؤاخذ الى اخره ولا شبهة فيه لا يرد عليه
ما اورده السيد المدقق عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا
بان بعض معلوماته تع كالجزئيات المشخصة على وجه يدرك بالالات
الجسمانية والحضور والغيبة غير معلوم له تع عن ذلك مع ان الغاية
المذكورة يقتضي معلومية ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد و
ثانيا فلان ما ادعاه من عدم المدرك لا بالة جسمانية غير زماني ونسبته
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة فالفساد لان نسبة الزمانيات
الى الزمان بالعينية في الوجود سواء كانت منطبقة عليه كالحركة او
غير منطبقة كالاطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا
يتوهم لها التغير زمانيا ولا شك ان الوجود المدرك لا بالة جسمانية مع
انه يرى عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء
في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف
نسبة الشيء الى الزمان بكثرة جهتين احديهما اختلاف ذلك الشيء

حكم الغزالي بكفر قائله وان اريد ما يتات ادراكها باعتبار حصول صورها الطبيعية لا
حصورها بحسب الوضع العيني ورد عليه ما اورد على احتمال الشق الاول و
الله اعلم حال قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية لمهية كلية
ادراكه بطريق التعقل اذ فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له
فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مبادي الحقيقة
لان الكلام في العلم باعتبار الوجود الخارجي وزعم الشيخ ان ما يقع ما ذكر
والحس جزء من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد بينت حاله في
الحواشي السابقة في مبحث التشخص وما يتعلق بهذا البحث ما قاله المصنف في شرح
رسالة القربانية في تحصيل العلم من ان الحكماء الظاهرين قالوا انه عالم بالكليات
على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فعلى هذا لم يمكن ان تنكروا ان الله عالم بالكليات
على الوجه الجزئي المتغير وكل من وجد انه في سلسلة الحاجة يستند الى المبادي ثم
الذي هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم
بمعلولها وان علم الباري تع بذاته اتم العلوم فانتم من ان تقروا بعلمه تع
بالكليات على الوجه الجزئي المتغير وبين ان تقروا بانتفاء احد المقدمات المذكورة
او من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها

علم و گفتار که آن بلاجان بود عاشق روی خریداران بود

كالحادث اليومي فانه في اليوم مكون معنى الوجود ولا في الماضي لفقدانه فيه والثاني
باختلاف الزمان كالفلك فانه في اليوم مكون معنى الوجود دون الغد
لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل
في اليوم في الحال مكون معنى الوجود ولا في الماضي والمستقبل لفقدانهما
ح لا لفقدانه وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما
واما ما انا فلان قول الا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم
على شيء بانه موجود الان او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء
الزمان تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو
معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما
انا قد نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود
الان حين كونه مع هذا الان في الوجود دون ان اخر فان
الى الان ليست حيثية حتى يقال ما هو بريء عن الحاسة لا يصح
ان يشير واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هنا او معدوم فان
اراد بلفظ هنا الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور

المذكور فمسلم لانه ليس مكان فلا يحكم قريب من مكان مكننا ايضا لا يحكم
على شيء بانه موجود هناك يشير الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور
بل يشير الى مكان قريب من مكننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب
من مكننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة
عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما
انتفاع النظر الاول فلانه ليس كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض
معلولاته غير معلوم له فان الجزئيات المشخصة معلوم له مع بالاطلاق
الحضوري لا بالصور فقط ولا بالآلات الجسمانية بان يكون محتاجة اليها
على نحو احتياجنا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومتان له مع
بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تع فهما لا يتصوران اذ
المراد من الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لا يتصور
بالحضور حضورا من شانه الغيبة او المراد
بزماني والمكاني واما انتفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة
جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تع نسبة واحدة انه تع غير محقق
بعد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تع ما يوجد

قوله لانه ليس بزماني اي ليس بمتحقق بحسب الزمان
اي من قول المحقق حيث قال او حاضرا او غائبا لانه ليس بزماني
اي من قول المحقق حيث قال او حاضرا او غائبا لانه ليس بزماني
قوله اذا المراد بالحضور حضورا من شانه الغيبة هذا دليل على انه
لا يتصور حضور بالنسبة اليه تعالى واما الغيبة فلانه لا يتصور
بالنسبة اليه الغيبة المطلقة المستغرقة لجميع الازمنة فالمراد بالغيبة
الغيبة المطلقة نظير ما يلزم في العدم المطلق ولا يخفى التكلف
في هذا التوجيه وكل ما يلزم في توجيه كلام الشيخ سلطان الله
يستوجب

في احد الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة
حاضرة بذواتها عند وقوع كل في وقته ومكانه والتغير انما يجري في
المتغيرات والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي هي النسب
وهي وجودها كما يدل عليه قولنا بوجب التغير في معلوماته ومعلوماته
والاضافات التي هي وجودها ويعلم ان التغير في معلوماته ومعلوماته
والاضافات التي هي وجودها ويعلم ان التغير في الحضورات انما
هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وان
يكون التغير في الحضورات انما هو باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه
ومكانه فاعلم ذلك واما ان ذاع النظر الثالث فلان المراد من قوله
ولا يحكم بالعدم على شيء منها انه لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم
في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه
موجود في الان او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود في الان وجوده
او معدوم فيه والمقصد ان الحق منزه عن الزمان فقال بعض الازمنة
ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته تع و

في وجوده واما قول المعترض واما قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود مثلا
الى آخره فهو ان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه
او قولنا ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود مثلا الى آخره لا يحكم
بالقصد فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان
مرادهم بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه يعلم الجزئيات
بالقول
بالكلية من جميعها بحيث لا يغرب عنه شيء منها لا انه تع يعلم بعضها ويفوت عنه
بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا اصح صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام
الفلاسفة شيئا آخر من فيه كثير من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع
الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور
ان مرادهم انه تع يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلي في ان لا تغير
العلم بها وهو ما اختاره الشيخ في توجيه كلام المص وقال قال الحكماء
ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول البعض الى تحقيق المقصد كما لا يخفى
ان عدم علمه تع بالجزئيات المتغيرة باعتبار وجودها الصفة التي
قوله علمه تع ليس علما زمانيا اقول لا شبهة في ان علمه تع بالجزئيات
باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود بل

الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانا في اي واقع في الزمان فان الحوادث
لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني
مختصا بتلك الازمنة المعينة والا لم اما ان يكون تلك الحوادث
باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما
بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي
واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه
اصلا وهو اما اجمالي وهو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى
اي العلم المقدم على الجزئيات الزمانية منه
ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان
قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح
بما سوى الغيبيات واستكشافي للاعراض منه
باحد من هذين التاويلين اللذين وقعا في عبارة المص وبعض
الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احدى هذين التاويلين فان
الجزئيات قبل ايجاد الخارجي انما تعلم على الوجه الكلي فان كل
شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون ما فيه من وقوع

وقوع الشركة فيه قوله واما على تقدير فلا اختصاص له بزمان اصلا
فقد عرفت ان علم الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده
قد عرفت ايضا انه فلا يظهر انه حادث سواء
العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية
الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال
الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد
قوله واذا كان معناه زمان حكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم
يناسب هذا الا مذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم
الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المطلوب والصواب ان يقال
اعم من ان يكون حادثا او قديما
الحال زمان فيه وجودي وتعلقي والماضي زمان قبل وجودي
وتعلقي والمستقبل بعد زمان وجودي وتعلقي قوله فمن كان
علما زمانيا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب
الوجود فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان الجزئيات من حيث
هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على
الذات لم يناسب الا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد

الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها
من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة ففي قوله ومثل
هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا
خفاء فيه ثم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة
فانه يتغير بحسب الوجود الخارجي وحضورها عنده ستلقاه
كل في وقته لا يتغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحدوثي الذي هو عبارة
عن الحاضر الحادث في وقت وجوده المتغير وان كان مستمرا له
وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث الزماني في هذا الباب
لا يناسب مقتضى عبارتهم قوله قال بعض الفضلاء وهذا معنى
انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي
عند المص قوله او صفة ذاتية اضافية هذا انما يناسب مذهب
الاشعري ومن يحذو حذوه المناسب لمذهب المص ان يقول
لانهم يقولون بزيادة الصفات على الذات واما اذا كانت الصفات عين الذات
واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره
فلا حاجة له الى التوجيهات وخلاصة ما حصل من الابحاث
المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات

على الذات ولا يناسب مذهب المص قوله فانه سبحانه وتعالى عالم عندهم
بجميع الحوادث الجزئية اه لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن لم يفسر على
تحقق ذلك بل له علم الحوادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشاعرة
بتعلق القديم وانكار الانكشاف الحادث بين الايجاد والعيني كما
قوله لم يتصف الزمان مقيسا اليه الخ لا خفاء في ان الزمان
لم يتصف بالبقاء ومقابليه مقيسا الى ذات واجب الوجود
وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة
والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه
كتاب العزيز قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
لم يتح الخ هذا انما يتم على العلم المقدم على الايجاد والعيني لان العلم بذوات
الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه هذا العلم متحقق كان
وكائن وسيكون قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها الخ لما
كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المقدم
على ذلك ولا في الوقت المتاخر عنه كان علمه بذوات الجزئيات

يعلم بجميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية
ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي
الذي يعبره وهو عين الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه عند
البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون
باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك
التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث هي
معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات
وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير
من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب ويعلم ذلك
ولولا مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب لحققت مبحث
العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر من الايماء عند التامل به هو
الكافي **قوله** والجواب ما مر من ان العلم الخ لا يلزم من كون العلم
تابعا وغير علة ومفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا
يكون ان نفي الملزوم يحقق ان العلم غير علة ونفي الوجوب بنفي العلية
لجواز استناد وجوبه الى امر اخر وكيف لا وقد دل البيا

البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على
نفي العلة مطلقا **قوله** ولو سلم ان سلم كون العلم للحادث مفيدا
لوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال
العباد ليست معلولة للعلم الواجب الوجود تعالى وواجبة بقضائه
قال لوجه في الجواب هو ان نفي التنافي المذكور غير مط لجواز
اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما
التنافي بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل
ان نفي الحادث اما فعل العبد او لا ووجوب القسم الثاني انما
نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشأ
من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المص
في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم
انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح
مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر
الى سبب القريب ينظر بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس

بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومراده قوله
والحق ما قال بعضهم ولا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ قيل
ذلك قال بعضهم فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان
لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس الى الكل
فليس لنا قدرة الا على المقدمات التي علمنا علما واجب الوجود وصدوره
منا وهو ما يجوز الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار اليه
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين قوله حال
جمهور المتكلمين انها صفة الخ قال المص في شرح رسالة العلم المستند
الى اثبات حيوته تع ان العقلاء قصدوا وصفوه تع بالطرف
الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا
ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تع بالحيوة لا سيما
وهو اشرف من الموت الذي هو ضده وهو ما قال عالم من اهل
بيت النبوة عليهم السلم هل ترى عالما او قادرا الا لانه ذو حياة
فعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه

معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تع واهب
الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان تع ذو رجلين
فانهما كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكون له هكذا
حال العقلاء فيما يصفون الله تع به فيما اثبتوا الى الله الفزع
انتهى هذا كلام حق واقع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات وهو يقول من قال صفاته تع الحقيقية عين ذاته
قال بهمنيار الحي هو المدرك الفعال وهذان الوصفان لا تع بذاته
ومعنى قوله بذاته ان وجوده تع حيوته فان وجوده هو كونه
بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون
الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين
احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء
معنى زائدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم
النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي فانه لو كان وجوده
الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان ليس

الحيوة فان اعنيه فهي كون بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى
اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا كان وجوده
الحقيقي بين ذاته وتلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره
حيا وكما كان ذات واجب الوجود ع ولا مغاير بينهما الا بالاعتبار
كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته ع عين ذاته ان الصفة
ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته
الصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما يعد من
الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين
الواجب تع وغيره قوله ولها معنى ع وهو ان يتم الحيوة
فانه يفعل الكواكب الله عاده
الحيوان هي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية قال المص وليست
زائدة على الداعي واعلم ان الداعي عند المص هو عين الذات
فحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر يرجح احد طرفي المقدور
على الاخر ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادة
كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة وقدماء الاشاعرة بعض

بعض مشايخ المتكلمين وكما بينا لان قيل اذا كانت الارادة
المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات
اذ المعتبر فيهما تعلقهما بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار
الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة
وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص
شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور والاصدور هي المسمى
بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور والا بعد ان يرجح احد الجانبين
على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي
وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او
كليهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل بفعل
وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك
الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبرنا القدرة
ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة
فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه

دون مقابله لانه اكمل منه مقابله للواسطة ان ذات الفاعل يستدعي
خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويجوز فاعليته
وعلمه بذلك بعين ذاته فتامل انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة
متعلقة منه الازل بوجود الفعل فيما لا يزال في الاوقات المفروضة
فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في وقت
معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق
الارادة ويجوز مرجح تعلق الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت
هو كونه اصلح على ما نقل ما قال الحكماء في نظام العالم وبذا هو جنسه
فاقال الغزالي في جواب الحكيم حيث سئل الحكيم عن مخصص
ايجاد العالم في الان الذي اوجده وليس قبله زمان بعد الا
سئل الغزالي عن مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات
مناطق الافلاك ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه
بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي
وجود العالم في الان الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات

من مقتضيات النظام الاعلى **قوله** فذهب الاشاعرة قال الاشاعرة ان الارادة
قديمة وتعلقها حادثة والحاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل
المختار جائز بلا مرجح انما المحال الترجيح بلا مرجح وما يقال من الترجيح بلا
مرجح الترجيح بلا مرجح مندفع بالتخصيص **قوله** وان كان حادثا اي
لو كانت الارادة حادثة احتاج الى امر اخر حادثة ويلزم التسلسل **قوله**
لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال انتهى اقول قد عرفت ان
الداعي هو عين الذات ضد المص فمقصوده من قوله ان الارادة غير
زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات والالزم احد الامرين المذكورين
فكلام الشارح هنا في غاية السقوط **قال المص** والتعقل دل على
اتصافه بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة ان ثم متصف
شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتهما
وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود والتغير غاية
ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السمع والبصر لمعنى العالم بالمسموعات
والمبصرات باعتبار وجودهما العيني والمعنى ساير اخواتهما بالمعنى المذكور

قال المعري في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها
مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم والاجل ذلك وصفوا الباري تع بالسميع
البصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع ان تع متصف بالادراك ثبت
انه عالم بجميع المحسوسات وغير بانه فكان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وسائر اخواتهما بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون
مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الالات لان
العقل يدل على استحالة الالات **قوله** يعني ان السمع دل على كون
الواجب تع سميعا بصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن
بل المناسب ان يقول يعني ان السمع يدل على انه متصف بادراك
جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة
الالات فذاته تع مدرك جميع المحسوسات فذاته تع بذاته يعني
انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير يعني انه عالم بالمبصرات
وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات اللامسة

اللامسة **قوله** وهذه الجملة لا بد فيها الخ اقول لما كان معنى الحي فيه
تع هو الادراك كان لا محالة سميعا بصيرا يعني انه مدرك لجميع المسموعات
والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع
كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات
ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد في حقه تع وبهذا ثبت انه
سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فحينئذ ايدل العقل ايضا
على كونه مدركا سميعا بصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك
والسمع والبصر في صفاته تع انما يجوز بالسمع كما مر واما اثبات معانيها
المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين من انه لا شك
ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم المطلق الاعم
تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين بهما
وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت
ان الباري تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة
يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس

بذاته فيكون لرفع هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل على ان
على ان هذين النحوين من العلم الذان هما السماع والابصار
بمنزلة السمع والبصر فحينئذ يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة
بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع والبصر كالعلم نفس الذات
والتغاير انما بالاعتبار والكلام حق وهو بعينه تحقيق المصنف
جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره
المصنف من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة
في الخارج والمراد بالوجه الذي قرره السيد المذكور من ان المنع
الشركة انما شاء من الادراك الحسي فكلامه المذكور متعين كالا يخفى

قوله وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص اه لا خفاء في ان
صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والافة على
الواجب الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات
استحالة هذين الامرين على الواجب تع قوله وذهب الشيخ
ابو الحسن اه وافقه المصنف في ان نفس العلم بالمسموع والمبصر نفس

نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدتين على الذات فانهما
عنده المصنف نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات
بذاته هو البصر ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو السمع وما
منه انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم
دون سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذات
والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا فان الباري تع يدرك
المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تع يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما
الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم
بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر
المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يزد السمع باثبات صفة
اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه الى العلم
وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان
شيخه وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه

اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات
راجعا الى العلم كما قرره هذا القايل كان ذلك كافيا في كون ادراكها
راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع
الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السمع والبصر في الشرع على
الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فبلاحظ
ان الابصار والسماع فيما بين الادراكين متعلقين بالمبصرات
والمسموعات بالتين الخصوصيتين يعلم ان استعمالهما في
الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم **قوله** وذهب بعض
المتكلمين الى انا استدللنا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا
كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا
ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية يشتمل على امر زايد
مع حصول العلم فذلك الزايد هو الابصار وضعف ظ لان ذلك
الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان في كل من

من افراد العلوم زيادة خصوصية ليست في غيره واما ما قيل من
ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بتعلق الادراك
بطريق اخر غير الحسي وهو باطل لان المحل لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث
خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس
بشيء او يكون ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق
الاطلاع الصوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فهو فرع هذا
الاستدلال فاسد **قوله** والجواب ان كلا منهما صفة قديمة الخ وهذا
لا يناسب مذهب المص والاولى ان يقال ان كلا منهما نفس ذات
الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة قال المص
وعمومية قدرته تعالى يعني ان قدرته تعالى عامة كالعلم والقدرة قال المص
شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى
المراد الى الغير لاطلاعه فعموم قدرته تعالى على الكلام وقوة القائه
المتكلم اثبات بالشرع فثبت الكلام بكلا معنيه احدهما
المتكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق **قوله**

احدهما ان الكلام [illegible] ان للكلام معنيين فعلى الاول
انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان الكلام الحقيقي
نفس ذات الواجب تع عند المحققين فيكون قديما بلا بعد والعدما
وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول
لكذب الصغرى **قوله** فاضطروا الى القدح في احد القياسين لا
الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على
معنى الكلام وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان
التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل
الكلام المذكور فيهما بغير واحد وتوهم جريان حكم المعنى الآخر فيه
قوله فالحنابلة قبل تعلمهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبته
الحدوث الى كلامه تع اما تارة او يجوز اتصافهم من اطلاق الحادث
على المصنف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم
القائم بذاته وقيل لما تفطنوا بالقول بان كلامه تع مخلوق ولفظ
المخلوق مشترك له معان اخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق

اطلاق هذا اللفظ عليه فلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه
المحدث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه عبد
مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والخلاف فنسبوا اليهم انهم
قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة بلا اعتبار
التاويل ولا منع التاويل باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل
من غير مراد بهم بقدم الكلام قدم علم الباري تع ولهذا قالوا بقدم
الجلد والخلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى الاعراض عن
التاويل فانه جارية اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشأ
من التعصب المبرى عنه اهل الحق **قوله** حتى قالوا بعضهم اه
يكون كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم ان المصحف الذي كتب فيه
القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد من
التاويلات المذكورة وبعد صدور هذا الحكم المذكور عنهم لم يرادوا في سكته
قوله والكرامية واتفقوا الحنابلة ان كلامه تع حروف واصوات
هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد

فان صاحب المقاصد قال فيما رأيت الكرامية ان بعض الغيرية من
بعض وان مخالفة الضرورة الشنيع من مخالفة الدليل قالوا بان المتكلم
حادث قائم بذاته تع وان المتكلم قول الله لا كلامه فان كلامه
هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل
ما له ابتداء وان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة وان
كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة
على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه تع
متكلما انه خلق الكلام على قاعدة الفاعل من عنده واعلام الغير فانه
ما قيل من انه بمجرد الخلق صح لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام
عند المتكلم على ما هو مذهب الاشعري تكليم تع ولا خفاء عليك ان
التكلم على ما ذكر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية وهو على
وهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر
تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وخلقه في
هو نفس ذات الواجب تع عند المحققين فانه تع بذاته قادر على

على تاليف الكلمات قوله لكنهم قدحوا في الصغرى القياس الاول
هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا
الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم
ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل وينبغي
القدح منه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية قوله
والاشاعرة قالوا الكلام تع ليس من جنس الاصوات الخ اقول قد عرفت
ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا
بقولهم كلامه تع ليس من جنس الاصوات ان تكليمه تع ليس من جنس الاصوات
والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام النفسي المركب
من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا
التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى
الاثر اعني الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا
بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تع

على تاليف الكلمات قوله الا ان يصرف عن ظاهره المقابلة لا
يعرف لسبب الكلام النفسي

الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قائمة بذاته تع كما ذهب
بعض الحكماء فان ما به التكلم يقال ما بالتكلم الا في الشهود العلمي ويرد
عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة
فلا يصح قولهم ان كلامه تع واحد وانما انقسامه الى الامر والنهي والخبر
والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في
الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي
هو عين ذات الحق او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن
ذاته ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد
قائم بذاته تع وجوده لولا الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه
الى العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تع لا وجه لمعقوليته
ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تع نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي
الواحد الزائد على ذاته تع يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعترض
معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الرجوع الا في العلم الانتزاعي
الواحد الزائد على ذاته تع في التعقل قوله وقد جوزوا في صغرى

صغرى القياس الثاني وليعلم انهم لم يقيدوا في صغرى هذا القياس
اذا اخذوا الكلام النفسي وهم يصححون القياسين المذكورين الى آخره
بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي
والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل
انه ان جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قد جوزوا
في صغرى القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قد جوزوا في
صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين
على النحو المذكور لم يقيدوا قوله لان الكتابة تصوير اللفظ الخ قيل
عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء ان
يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير
الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل
نقشه المشوه فكذا المكتوب صورة اللفظ المشوه لا نفسه اقول
لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا
اي مصورا لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ

للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى وأما
ثانيا فلأن مدلول الكلام اللفظي مسميات الأسامي والعبارات
وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب إليه الحكماء لأن المتكلمين
ينكرون الوجود الذهني فهو من أعيان الموجودات كالسماء
والأرض ومن البين أن بعض الأعيان جواهر قائمة بذواتها
وبعضها أعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاتها وجه ولا
لقيامها بغيرها وجه وجيه أشهر أقول هذا الجواب يصير جوابا عن
جريان القياسين المتعارضين في كلامه تع بل جواب عن قولهم
أن معنى القرآن وكلام الله تع منحصر في الألفاظ والعبارات
بالدليلين المذكورين فإن الدليلين المذكورين إنما يدلان
على أن القرآن والكلام يطلقان على الألفاظ وأما أنهما
لا يطلقان إلا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك
حال قوله ومن البين أن القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه فإن الجاري فيه ليس إلا القياس الثاني كما قال الشارح

قوله لا يجري فيه القياسان المذكوران لأن الحق أن المعنى الذي يكون في نفسه دون الألفاظ لا يجري فيه القياسين المذكورين

قوله على سبيل الحقيقة رد لقول الأشاعرة حيث يقولون إن الكلام حقيقة في المعنى النفساني وإطلاقه على الألفاظ مجاز

قوله جاريان فيه رد لقول الأشاعرة حيث يقولون إن الكلام حقيقة في المعنى النفساني وإطلاقه على الألفاظ مجاز

قوله وذكروا في معرض الجواب إن للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور أن الإشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الإشكال بأن للقرآن

يلزم انهم قد جاؤا في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي فهو ممنوع بان يقال ان المتكلمين وان
انكروا وجود الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني بالاسامي
والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة
فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى تحقيقا
العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو من اعيان الموجودات
كالسماء والارض ثم قوله يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي
امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل
ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح مذهبهم
كلام مرتسما فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو
عين ذاته او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب
الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات فان ذاته تعالى
بذاته قادر على تاليف الكلمات والقائها وح يرجع الكلام
النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى ويصير النزاع

النزاع لفظيا **قوله** فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى ويدل عليه
قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
فحتى وان سمعنا كلام الله تعالى لكن لا نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه
موسى عليه السلام فانه سمع من الله تعالى فهذا هو وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه
كليم الله وبهذا اختلاف الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة ان
لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر في كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى
قوله وهو اي سمع الكلام الازلي اه لا حاجة الى التقييد بقولنا
الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع لوقوع من الثبوت في
الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين اولا علم
ازلي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام
الذي كان العلم به ازليا فيكون ما لازلي وصفا للكلام بحال متعلقه وهو العلم
والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو
ليس ازليا الا بعد منا تاويلين المذكورين الجاريين في
الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى ما ذكره

قوله لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي لانا ابطلنا الكلام النفسي سابقا فاذا
حمل الازلي على التاويلين فلا حاجة الى التقييد به واذا حمل على معناه من قوله
النظر عن التاويل بل لا معنى له لعدم المنتظم من الحروف فتدبر

اي حاصل الامر اعني على الثاني وحصوله انه لا معنى لكون المسموع الذي
هو الكلام بمعنى ما به التكلم ازليا باعتبار الوجود الخارجي

باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى
صفة لصوت وحرف بالقائم به

في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت
وحرف باعتبار الوجود المثالي البرزخي كما نحو ما يسمع في المنام
او العقبى على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصد
بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة

الغزالي نظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة
الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالعقل قال اللفظ
الدال عليها انما هو باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ
لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده
كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء
اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ
يكون كلاما والقاء التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام
ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده اما مشترك لفظي بين
الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او
مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون

بدون الصوت والحرف وايضا سمع موسى عليه السلام الكلام الذي هو بلا صوت
وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على
ان الذي سمعه موسى عليه السلام هو الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول
فهو على ما نقله الغزالي من اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى
الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما يعبر
عن الواقع ويشوق الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار
بلا واسطة كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني
المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشوقة عن الطلب
او التمني كالانشائيات فعلى هذا يتحقق للكلام الاطلاق بالاشتراك
المعنوي على اقسام اثنان بلا صوت وحرف وينظر
الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشوقة عن الطلب
ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيهما بالحقيقة و
في غيرهما انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

موصوف بصوت اي هذا ما رسمناه اقسام كما فدان مخبر به بدون الكلام

من رد بالعكس فيكون كالمعتزلة فالنزاع يكون في ان اطلاق الكلام على
معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او الحقيقة بان
يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعمال
الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو رأي التفتازاني وسيجيء تحقيق الحق
واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع
الحضوري لمن القي اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق الكلام
هو القاء والجواب عن الثالث فهو ان يقال انه فحقق لموسى
كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقي اليه متعلقا بعالمي
الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقي اليه تعلق باحدهما فانما
يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمنياه الخ
واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكر انه لم يسمع
موسى عليه السلام من الله تعالى معاصمه على تقدير كونه قرشيا فان
قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده
في اياه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع
بكونه مخصوصا بالعلو ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل
ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود
الاصلي منه القاء المعاني في سمع الملقى اليه الكلام والالفاظ هي اولا ثم
يحصل له الكلام الذي هو صوت قائم بالهواء واما التكلم بالمعنى
الذي في الوحي فانما هو القاء المعاني او لا ثم القاء الالفاظ بالعلم
الوحي والظل الثاني او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل
احيانا بلسان البشر صلى الله عليه وسلم القاء المعاني
بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو تعلقات لكلام الباري
جل وعلا على عكس متعلقات لكلام الآن غالبا فاعلم ذلك واما
الهام الالهي فهو الذي سمي الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي
القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله
كما يرى ما في الآخرة وانت مع الخ يعني تحقيق ان غير انتم تم يرى ذاته
وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب
من يجوز الخ لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية

من رأى بالعكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على
معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او الحقيقة بان
يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله
الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو رأي بعض وسيجيء تحقيق الحق
واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع
الحضوري على المعنى النفساني الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق به العلم
هو القائم والجواب عن الثالث فهو ان يقال انه تحقق لموسى
كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقي اليه متعلقا بعالم
الملك والمثال واما اذا لم يكن الملقي اليه يعلق باحدهما فانما
عالم الملك هو عالم الاجسام وعالم المثال هو البرزخ بينها وبين عالم الملكوت
تحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمنيناه العا
واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكر انه لم يسمع
موسى عليه السلام اذن سماعه على تقدير كونه قرآنا فان
قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده
له اياه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع
لموسى

السماع بجهة مخصوصة بل ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل
ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصد
الاصلي منه القاء المعاني في سمع الملقى اليه الكلام والالفاظ اولا ثم
يحصل له الكلام الذي هو صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة
الى الله تعالى في الوحي فانما هو القاء المعاني او لا ثم القاء الالفاظ بايجاد
الوجود الظلي المثالي او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل
احيانا بلسان البشر صلى الله عليه وسلم القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني
بايجادها في الهواء وذلك لجواز ان هو تعالى متعلقات بكلام الباري
جل وعلا على عكس متعلقات تكلم الآن غالبا فاعلم ذلك واما
الهام الالهي فهو الذي من الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي
القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله
كما يرى في الآخرة وان تعالى سبحانه يتحقق ان غير ان تعالى لا يرى ذاته
وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب
من يجوز الخ لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية

انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات قوله
لكن سماع غير الصوت والحرف قد عرفت ان معنى السماع ليس
الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى
هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال ان هذا المقام لم نعرفه
بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب
على المعاني التي هي الملقات من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة او لا ثم يطلع على الالفاظ للمعنى جهة مخصوصة فان العادة
جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة
عليها في جهة مخصوصة قوله وثانيها انه سمعه بصوت لا خفاء
في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت
متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم
بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند
التامل مرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما في الباب ان يعتبر
فيه الصوت باعتبار الوجود الخطي المثالي فان حاصل الجواب الاول

الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا
يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود
في الاعيان لما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح
ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما
هو صوت موجود بالوجود الخطي المثالي فحصل الجوابين واحد
لا تغاير الا بالاعتبار والعبارة ثم لو حمل الجواب الاول على ان
المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر
وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني وح يكون حاصل
الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ
العينية وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع
هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان
المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاد الله بدون كسب
المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله
وثالثها انه سمع الخ هذا الجواب ليس موافقا للمنقول المذكور وايضا

حاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات
قوله موجودين من غير الصوت والحرف قوله لا يصح عدم الصوت
على ما ذكره الشارح وقد عرفت ما فيه قوله كان مغايرا للجواب الثالث
لانه اعتبر في الجواب الثالث الوجود المثالي للصوت والحرف وفي الجواب الثاني
سواء كان عينيا او مثاليا بل الصوت والحرف خلاف الكسب عند الشارح وقد عرفت ما فيه
واما الوجود الخطي للصوت والحرف فلا يكون
قوله ان المسموع هو الالفاظ الموجودة الظاهر من كلام الشارح ان المراد
بجواب الثالث الصوت اذ الجواب الثالث مطلق الصوت
المراد بالمذكور المعنى الملقى ليحصل المغايرة بين الجوابين
قوله على هذا المذكور المراد بهذا المذكور هو ما ذكره بقوله ثم لو حمل الجواب
الاول ان المسموع الخ وحاصل كلامه هو ان الشارح حمل الجواب الاول على
الوجود للصوت والحرف مطلقا سواء كان خارجيا او مثاليا وفي الثالث على
المثالي للصوت والحرف ليحصل المغايرة بين الجواب الاول والثالث

على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة والطور
ولم يكن فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من
الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق
الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء الشيء ظاهر
للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء وعلى ايجاده وقع اياه فيه وان
جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال السبق قوله وانما الكلام
اي خارج تحقق الالفاظ بعد ما يوجد
هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخ اما ان يكون
في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال
اي عالم الجبروت
اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واضح
على ما في كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين
فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون
بالصوت القائم بالهواء وضرورة ان الانزال في الملكوت
مقدم على الانزال في العالم المثال المقدم على الانزال الملكي الا
يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي

ظلي فقط كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي
يسمى الاشراقيون في عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل
ان الكلام الملفوظ له اربعة اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم عليه
بان له كونا من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتبار انه قائم بالهواء
وبهذا الاعتبار تحققها في عالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويجوز
له في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه وايضا
يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش
في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل
وادعى البعض وقوعه وثانيها باعتبار اندراجه في العلم في عالم
المجردات وتحققه في هذا العالم وفي حدوثه مع البقاء وثالثها
اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار
لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا له
في ذلك الاندراج في جميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي هو عين
الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة بالمعلومية بهذا العلم

ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه
متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم
والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
واما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج
الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج كان الالفاظ الموجودة
في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات
ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل واحد منهما بحيث لو استعمل
فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشاء لما اختاره محمد الشهرستاني
في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ
الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا
باعتبار راجعة الى العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب تع
فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته تع قديم ولا نزاع للمعتزلة
في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم
قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين الذات

قوله ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات

قوله وهي كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات

قوله ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات

ذات الواجب تع قديما واعلم ان كلام النفس على المشهور انما هو عبارة
الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية
او مقتضية للطلب او مشتملة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه
قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المتقدم
الذي هو غير زائد على ذات الواجب تع بانه قديم قوله فيراد به
الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية اي اقول الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على
ذات الواجب وظن ان من حكم بان كلام النفس قديم انما اراد
به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زائد
على الذات فان ذاته تع يقتضي القاء الكلام المعنوي الى الغير
فالتكلم الحقيقي وهو عبارة عن ذاته تع من حيث هو يقتضي القاء
الكلام المعنوي او اللفظي الى غيره يصح ان يكون مخاطبا وهذا
معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار
قوله احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي وقد عرفت

قوله على المشهور انما قال ذلك للاحتراز عن الكلام النفساني الذي
صرح عن نظامه وعن مثل الشارح وابن الحاجب ذكره الشيخ سعد الدين
وغيره بخلاف الشارح فانه لعدم التعاريف الصريحة الظاهرة لا يتراءى
مع القائلين بالكلام النفسي قوله من حكم بعدم الامور الخارجية
اي من رجع الى الاخبارية والانشائية والنهي والامر والنهي لان الامر والنهي
طلب الفعل والنهي طلب ترك الفعل فالمراد بكون هذه الالفاظ
متضمنة للطلب الامر والنهي هو كونها محاكية لما يكون من الفعل او الترك
الدالة عليها لا الطلب الفعل او طلب ترك الفعل فتح العبارة فلا يحتاج
فلا يرد عليه ان الامر نفس الطلب لا انه مقتضي الطلب شمس الجلالة

قد عرفت ان الكلام الحقيقي هو الحرف والصوت واطلاقه على غيره مجاز
فلا تغفل

قوله وظن ان من حكم بان التوجيه وجه بحسب معقول النفس لكن مذهب
الغائلين بالكلام النفسي غير عاما نقل غيرهم بانه على كلامهم على ذلك كيف وكان
مرادهم ذلك لكن لا حدوثهم والنفس الغائلين بين الفريقين وقوله
المعتزلة والنفس غير معقول صح في ان الكلام النفسي القديم معناه
غير ما ذكره الشارح في مقام التوجيه شمس الجلالة رحمه الله تعالى

ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة
عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير
زائد على ذاته تع فيجوز معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي
هو القاء العلم فوصفه بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك
ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة
فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تحمل في الوصف
بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول الخ للزوم الاول للمعنى
الثاني قوله والجواب ان كلامه تع في الازل لا يتصف وذلك
لان معنى كلامه تع في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على
ذاته تع او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زائد على
ذاته قوله وتحقيق ذلك مع القول بان الازلي مدلول الكلام
اللفظي الخ قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى
التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك

وبذلك يندفع التعسف الذي ذكره قوله وكذا القول بان المتصف بالمعنى
الخ لا خفاء في ان المتصف بالمعنى او متعلقه هو المعنى الذي هو مدلول
اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه بالمعنى يتصف اللفظ الحادث
فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو ازلي
ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد فوصف
المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا
تصريح تع بزيادة بيان لذلك قوله ودون المعنى القديم لا
يشهد على ان المعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ
وبها فرض حمل كلامهم على احد المذكورين ولعل مراد هم بمدلول الكلام
اللفظي انما هو المدلول الاقتراني الذي هو التكلم تع فيكون الكلام
الازلي في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زائد على
ذاته تع فيندفع تعسف المذكور عن كلامهم بل تحمل قوله واجاب عنه
عبد الله بن سعيد القطان بما صرح في ان المراد بالكلام الازلي
ليس المعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تع عند المحققين

او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح
الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل **قوله** فلنا جواز ارادة
امر واحد لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد
بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين في اصل كلام الاشعري
ان واجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه
الى امر زائد على ذاته تع فذاته تع من حيث يقتضي القاء الكلام
الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كافية
في احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تع علم اجمالي بما يتكلم
به فذاته كافية في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحو
من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم الذي هو غير
زائد على الذات فان للانسان تكلما وما به التكلم وهو الصورة
الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعاني الالفاظ وفي تكلمه
يحتاج الى اللسان وفي ما به التكلم يحتاج الى الخيال او في ما حكم
واما ذات الواجب تع فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم

متكلم فتكلمه تع غير زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على الذات
في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تع الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية
للالفاظ الينا فذاته تع من حيث هو منشاء لانكشاف الالفاظ
ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحوا من الوجود الاجمالي
ووحدة باعتبار لو تأملت رجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى
العلم الاجمالي بهما ولهذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل
للفظ والمعنى فيكون كلام الله تع هو الكلام النفسي باعتبار انه
مثبت في صقع الربوبية في حكم الغيب نحوا من الثبوت العلمي
على نحو من العلم الاجمالي وتنزيه عبارة عن تعلق الظهور به في
عالم الممكنات والشهادة وهذا ما حوز من كلام الشريف في
في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني
المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على
علمه تع الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محققون في ذلك وغاية
توجيه الاشعري ان الذات الواجب تع متكلم ازلي غير زائد

محققون

على ذاته والمتكلم الازلي ما به متعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام
الازلي وكفى في تحقق التكلم الازلي علم تع الازلي بما يتكلم به فالعلم
الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا يتعلق بالكلام النفسي
الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تأمل فان التكلم الازلي لا يتعلق
الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تأويل كلامه ان تع تحقق
في الازل ان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاذهان
وعلم تلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما
يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم
بالكلام اللفظي الذي هو متعلق بالتكلم وهذا الاطلاق ايضا
مما لا يرضى المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو
عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل
ان كلامه بتأويل باحد هذين المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي
لا يصح اصلا قوله وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم مشترك
الخ والتحقيق ان ذاته تع بحيث يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد

ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تع بحيث يقتضي التكليف والامر
بذاته يقتضي التكليف وان ذاته تع منشأ التكليف حكم بان المعدوم
مأمور في الازل بمعنى ان منشأ الامر تحقق في الازل ومن نظر الى
استمرار الامر الازلي وهو منشأ الامر الى زمان وجود المأمور
وانه بعد وجوده يصير مأمورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مأمورا
الازل قوله السادس ان الكلام جميع هذه الادلة انما ينهض في الكلام
اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلولا له
بالفعل وجميع الاجوبة منبئة على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي
اي هو الكلام المطابق
الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته تع او العلم الاجمالي بالكلام
مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير
زائد على ذاته عند المحققين قوله فيصح اتصاف الباري تع
بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة الاولى ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة
على المعاني ويعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة
بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم

القديم فهو كون ذاتي تع بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تع وهذا
صفة غير العلم والقدرة **قوله** والاشاعرة قالوا المتكلم من
قام به الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه
بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام
بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود
العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه
الى المخاطب للاعلام **قوله** لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر
لا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو
المتكلم ومراده من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم
اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام **قوله** للقطع بان
موجد الحركة لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام
به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم اخر متحركا ولا يخفى
حال نظائره **قوله** بل وان علمنا ان موجده لا يخفى ما فيه فان

فان ايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو القاء على قصد الاعلام
سواء كان ايجادا حقيقيا او لا وح الصورة المذكورة الملقى
هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام
هو الله تع **قوله** فالكلام القائم بذات الباري تع قد عرفت ان
الكلام القائم بذاته تع هو بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة
على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور في
شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث **قوله** فالمعنى الذي يجده في نفسه
ويدور في خلده لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح
ان يقوم بذاته تع كالالفاظ وعلى هذا وقع الفكار المصرح به ايضا
في موقعه فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول
وهذا معنى قول المص والنفس اي الكلام النفسي القديم وهو معانيه
الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي القديم
ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز
في مقابلة الخصم المحق تشم منه رائحة التعسف والتعصب ولهذا

قال بعض الفضلاء ان في قول المص والنفسي غير معقول حيث لم
يقل وكلام النفس اي النفس ايماء لطيفا بان اثبات هذا الكلام
بارتكاب التمحل المخل غير النفسانية والتعصب **قوله** وقد شرحناه
في مبحث المسموعات فلراجع اقول قد ذكرنا ما ذيل المبحث المذكور ان
المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن
مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغاير للعلم بمعنى
الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة على
المبحث المذكور **قوله** فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى
النفسي فهم الاصحاب اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره
امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على
الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى
المخاطبين وح يصح كلامه بلا تاويله الى ما ذكره صاحب المواقف
ولعل باعث الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى **قوله** وهو القديم

قوله ولا يخفى عليك ما فيه كان الشيخ فهم ان كلام الاشعري مرادف للاشاعرة والمص لما يرد
اورد عليه بالرد والمنع فاتبع السه قوله وح يصح كلامه بلا تاويله الى ما ذكره صاحب المواقف
بعد ان تاويل الذي ذكره صاحب المواقف سلطان

القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الاصلي
الذي هو التكلم القايم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء
ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم
فان اللفظ مثل قال فرعون والمعنى المطابقي سيان في الحدوث
قوله واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا الخ اقول المتبادر
والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة
وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المص في شرح رسالة العلم
الاصل في الكلام انما هو المولف من الحروف المسموعة الدالة
بالوضع على ما قصد دلالته عليه لحصول التفاهم بين اشخاص النوع و
وجوده لا يحصل الا بعد العلم بانتظام وتقدير ترتيب اجزاء المولف
في الذهن حتى يمكن ان يولف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين
يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم
يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة
بذلك اذ لولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم

قوله وفي التاويل اي الاقرب عندي بين اللفظة التاويل الى العلم فان العلم
بها قديم قوله بعد ترتيب اي كان المراد من القدرة على الترتيب سلطان

من قال انه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال
انه زايد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع
ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون ذلك منهم
انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم اشهر اقوال قد اشار بقوله الا قليل
في الكلام الى ان معنى من المعاني الغايرة لهذا المعنى اذا استعمل
فيه الكلام والكلمات فانه المجاز من كتاب الالفاظ والموجودات
العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عليه السلام وكلمة القاها الى مريم
وقال تم ايه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين عليه السلام انا كلام الله
الناطق وكما قيل من بسايط الموجودات حروف ومركباتها
كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور
فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان
كلامه الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في
الاخبار او مشعرا للطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية
وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبالعرض
في الالفاظ الدالة عليها

وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام
الذي ينقسم الى الخبر والنهي والامر والنفي وامثالها انما يكون بالحقيقة
معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر يحتمل الصدق والكذب والامر
ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يوصفان للمعاني بالذات
وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا
قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر با
لحقيقة وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان
الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة فعلى كل من
التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق
وقديم لا بتناوله الى العلم الاجمالي كما اشار الطايفة المشار اليها
بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء
الذات لا التفات الى المخاطبين كما ذهب اليه الطايفة المشار اليها
بقوله ومنهم من قال بانه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا
مسموع والمنهم من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزايد على

العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى
زيادته على العلم ان له صفة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من
قال انه مؤلف مسموع اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله والذين يقولون اشارة الى مذهب الكرامية
وقوله والذين يقولون اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا ينكرون
في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون من الحدوث والقدم
قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا واعترض عليه بانه
يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تع والاصوات القائمة بها
متحدة الحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به تع من غير
ترتيب وفيما مرتبة لتصور الآلة ثم قال ذلك المعترض لنا في خلو
المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة المتكلم فينا عبارة
عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي
مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام
القائمة بذاته تع صفة هي مصدر تأليف الكلمات وان كلام
تع هو هي الكلمات التي هي موافقة لتع بذاته في علمه القديم بغير

بغير واسطة وهذا الكلام خطاب يتوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه
عن العلم ظ فان كلام غيره تع معلوم له وليس بكلام كما ان كلام غيرنا
معلوم لنا وليس بكلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس بمذهب الحكماء من
كلام تعالى عليه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل
كلام صاحب المواقف من كلام الاصوات والحروف الموجودة
وما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور
من الاشعري من كلام تع انما هو المعنى القائم بالنفس بل هو تحقيق و
تنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تع واحدا محيطا بجميع المعلومات
من جميع الوجوه كان كلامه تع ايضا واحدا مشتملا على اقسام من
الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح
بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تع ليرد الاعتراض المذكور
بل انما صرح بقيام الامر الشامل للنفس والمعنى بذاته تع وما اراد
به نحو قيام الصور العلمية بذاته تع على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل

يصح ايضا لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم
عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم واعلم ان مرجع تحقيق
صاحب المواقف والمعترض المذكور والعلامة النساباوري ومن
قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبته على لوح المحفوظ راجع
الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة
نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود واحد فتحقيقها يحتاج الى
مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم بل يمكن بدون الكلام
بمعنى ما به التكلم اولا كما حكم به المص حيث قال في شرح رسالة العلم
في بيان المسئلة الثامنة عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه
متكلم ازلا ام لا والقائلون بقدم الكلام يحكمون بصحة وقوعه
والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم
ما ينافي السكوت والآفة اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل
لم يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب
ولا يصح وصفه بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد به كون

اراد به اندراجه في علم القديم ليتناول المذهبين في العلم وانت
اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع
الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما
راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي
بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وقال العلامة
النساباوري في تفسيره مزاته لا برهان على ان كل صوت فانه
يقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل
لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كالمرئي قديم نطق وسمع
وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير قوى وعضو
ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك الادراك كما ينبغي فلا يلزم من الانفصال
فان كلامه على كتابه وكتابه الصوات وقول فصل وحكم عدل
انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين
الموجود الذهني والموجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون
الحروف قائمة بالجسم وايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصح

لكن مع الاعتراض الثاني لو دل على ان الصوت الموجود بالوجود العيني قديم بهذا المعنى في موضعه

قوله راجع لا كلامه صاحب المواقف بل الرجوع بما اعلم الخ الاجمالي كما ذكره
كلام صاحب المواقف وقد عرفت ما فيه فتامل منه

قوله المتبادل المذهبين في العلم القديم هو الاجمالي والتفصيلي
الثابت بهذا ثم ايضا هو مذهب الشيخ والقائل بجعل ما هو المشهور سلطان

قوله لا يصح الخ الاصل الاصوات والالفاظ لا يخفى عدم ملائمة لفظ الآلة معها
الا بالتكلف بان يجعل المراد ما يتاتى فيها معنا الا ما يتاتى الا آلة فقط سلطان

قوله ما ينافي السكوت والآلة لا يخفى عدم ملائمة لفظ الآلة معها
الا بالتكلف بان يجعل المراد ما يتاتى فيها معنا الا ما يتاتى الا آلة فقط سلطان

وحاصل الوجه الثاني ان قدمه تعالى ما اراد به صفة الكلام الموافق لمذهب
الكلام الذي هو عبارة عن نفس العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب
وفيه ان يكون ان يكون من ارادة المعنى الحقيقي فيكون العلم القديم مع جميع
يعني اللفظ فالمعنى المدلول العقلي الذي هو علم قديم فيكون الاجمالي بالكلام
لا الاجمالي بالمعنى الاجمالي

الشيء فالكلام تعلق به معه قدرة القائم القائمة بذلك الشيء كان
تابعا للكلام اتصاف به في الازل على ما قال المص فان تحقق
الكلام في الازل كان اتصاف به في الازل وان كان كلام
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرة القائم
الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء
لم يكن اتصاف به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان
ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه والحق ان التكلم الكمالي هو
المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعري
ان الكلام القديم الذي هو ضروري في اتصاف به بالتكلم في
الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق
الكلام والعلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه
او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة في ما يعم اللفظ و
المعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم
والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة

قوله لا يستلزم يعني ان ارادة ايجاد الكلام في الازل لا يستلزم وجود
الكلام في الازل لجواز ان يكون الوجود الانما متوقفا على غير الواجب
قوله تحقيق كلام الاشعري يعني ان كلام الاشعري لا يكون كذا وجه
مقصود طالما بنيت لا بد التحقيق لان مذهب الاشعري هو ما التحقيق
صحيح الجملة

وجه عدم الاشارة على مذهب المعتزلة من قال ان كلام الله تعالى
لا يكون قديما والمعتزلة قالوا ان ارجاع قول المص الى قول الشارح
وقول المعترض للاقوال قال ان كلام الله الازلي غير
بالفعل يمكن قيامه

الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها
الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي به الذي تحقيقه نبذ التحقيق
كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك انما ويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج
اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة
كمالية ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان
تينك الايتين يدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى
انزل من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو
القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا
خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها
انما هي في العبارة قلت لا نسلم ان هذين الباعثين يوثق
عند المعتزلة والمص لا يكفي ولما لم يكن انقطاع للكلام للبحث
او التعلق بالكلام في علم الكلام اقتصرنا بما قرر من تنقيح هذا المرام
فان على عند الملك العلام قوله فاما بذات الله تعالى وهو

الكلام في هذا

لان المعتزلة قائلون بانه كان اردتم من التكلم التكلم بالقوة فهو مانع
لا القدرة وان اردتم التكلم بالفعل فهو صفة اختيارية فهم لا يحتاجون
لهذا التأويل المذكور في التكلم

قوله قد عرفت ان المراد الخ ان اراد ان مراد صاحب المواقف هذا فهو كما ترى لانه يرجع الى العلم والانشراح للغزالي ذلك بل يصير موضع النزاع

مكتوب الخ قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله

المقدم على الايجاد قال قيل يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام

نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى وذهب اليه بعض الحكماء من ان

الصور العلمية قائمة بذاته تعالى مجردة عن المادة وذاته تعالى منشأ لها

ثم به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته

ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير

في الصفات الحقيقية واما في غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل

قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يجيز الاشعري

قائلا بذلك القيام قال قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان

الكلام النفسي امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت

قد مر غير مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى الحكم

وفي العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف

على الاندراج في العلم الاجمالي قوله والجواب ايضا ما ذكرناه

اقول جواب صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين

قوله قد عرفت ان المراد الخ ان اراد ان مراد صاحب المواقف هذا فهو كما ترى لانه يرجع الى العلم والانشراح للغزالي ذلك بل يصير موضع النزاع

قوله عند الخصم اي المعتزلة يمكن ان يقال ان الخصم كما انه لا يسلم الاشتراك اللفظي لا يسلم كون الكلام النفسي بالمعنى الذي ذكره صاحب

وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي يدعيه المجيب غير تام عند الخصم

وثانيهما ان كلا من معنيي الكلام الذي اثبتهما المجيب حادث باعتبار

الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى القديم

فلا وجه للعدول الى غير المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى

غيره قوله وفي اكثر كلامه ما يدل وفي المصحف مراد صاحب المواقف

انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله

حقيقة لا بالمجاز فيكفر من انكره مطلقا وان لم يكفر

مع التأويل الذي ذكره الخ ولعله اشار بذلك بقوله الا انهم

بعد التأويل يعرف حقيقة اعترافه اشار بذلك العدول الى انه يمكن

دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يكتفى بهذا التحقيق لما فيه

الاشارة اليه قوله بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قد عرفت

منه الوجهين المذكورين لا ولى بما ذكره صاحب المواقف حتى

ما فيه قوله فذلك امر خارج عن طور العقل اقول

انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما

باعتبار الوجود العلمي او العقلي او الطلبي او النفسي فليس

خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى المتكلم على اقسام
ستة احدها المتكلم بالحقيقة الذي هو غير زائد على ذاته تعالى وكونه تعالى
باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والثاني
الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها
هو المتكلم الذي بينه تعالى وبين المجرد القدسي وهو القاء الواجب تعالى
ما يحكم ويوجد الى القلم الاعلى وثالثها المتكلم الذي هو القاء الواجب
تعالى ما يحكم ويوجد الى القلم الاعلى بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ
وكتبه تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها المتكلم النفسي الذي هو القاء
الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها
المتكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني
المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها المتكلم
الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس
الانسانية في عالم الملك وبازاء كل متكلم كلام لائق به بمعنى
ما به التكلم قوله وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم

الذي هو القسم الاعلى على تفسير اهل الشرع والمقصود ملازم
بعض معقل الكلام على مذاق الصوفية

ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني
فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا
خلق الالفاظ الدالة على المعاني

من قبيل الافعال وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم
بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم عندهم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني
فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني قوله
وهو انه سبحانه تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن
كالكذب النافع فيتوقع ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا
وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان الحسن لاجله
ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لبواعث المدعي قوله
الصدق والكذب والكذب بالمعنى الاول اقول القاء الكلام النفسي
ايجاده على خمسة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى منه بدون
المراد بالقصد هنا هو التصور والتصور يقوم بذهن قاصد القاء المعنى المتصور بدون
الاعتقاد والتصديق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثانيها ايجاده مع
الاعتقاد بدلوله ولا يلزم من كذب الكلام النفسي الكذب في الكلام النفسي
الذي هو الصفة القائمة بالذات لا في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاولتين
فلا يلزم النقص في الصفة بوجود خلق الحروف والكلمات الدالة على
المعاني الكاذبة في الاجسام وبهذا اختلاف مقصد السيد المحقق قوله

وقد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي

ولا امرا واحدا بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي

بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي

هو من الافعال النقص في الصفة اذ لا يلزم الكذب من العلم التصوري

بمضمون الخبر الكاذب الملقى النقص في الادراك بكسر الراء بل

ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية

تقتضي وجوبه منزه عنه فاعلم ذلك لكنا نعلم بالضرورة

ان من علم شيئا الخ لا يخفى ما فيه من المسامحة انظر

تمثيل ما ذكرناه في الوجه الاول في اجراء جواب الشارح ولا بد في صحة

الا بما ذكرناه وتفصيل اجراءه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام

اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم

كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما لما ذكره الرجل

فان يجوز واحدوث الصفة اللفظ اقول يجوز حدوث كذب

كذب الكلام النفسي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي

لما ذكره الشارح مسلم لكن يجوز كذب الكلام النفسي وهو بط لما مر في

حاشية الرجل

قوله فلا يبعد ان يقوم به معنى البقاء

اقول كل من السرمدية والبقاء امر اعتباري ينتزع من ذات الواجب

تع باعتبار ذاته فقيامه ليس الا على قيام الامور الانتزاعية اي كون

الذات بحيث ينتزع عنه فرادته على الذات ليس الا في التعقل لا

في الخارج واما زيادته على الوجود فبالاعتبار لاشتماله على معنى

زائد على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على نحو الاستمرار

فان اراد المص بقوله ونفي الزائد الزيادة على الذات كان

مراده به نفي في الخارج اي ذات الواجب باعتبار ذاته تعالى

وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد نفي الزيادة بالبناء

بناء عاما ولا يخفى عليك لزم الاخير لا بلا يم جعل قوله نفي الزائد معطوفا

على قوله سرمدية وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه

ولعل المراد من ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن

الذات

عدم زيادة السرمدية اجراءا في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد
المص وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها
واثبات عدم زيادتها مستلزمان لاثبات البقاء وعدم
زيادته قوله احدهما ان المعقول منه استمرار الوجود بهذا
الدليل ان تم لا يدل الا عدم الزيادة على الوجود لا على الذات
كما هو المطلوب لانه لما كان الوجود عينا لذات الواجب الوجود
ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود لم يكونا زائدين
على الذات لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي
الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره
الشارح يجوز كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم
يكونا زائدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات
في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في
الخارج لتم ذلك الدليل قال المص والتركيب يعني وجوب وجود
الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود الصرف التي قد مر الاشارة

استمرار قوله ونقض بالحدوث وقال ان معقول الحدوث
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم قوله
وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة الخ لا خفاء عليك ان
ارادوا بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي
في كل من ظرفي الذهن والخارج الخ عليه ليس الدليل المذكور دليلا
عليه بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول
لا يكون موافقا لما ذكره المص من وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة
على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزائد في الخارج
والمرام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على
قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص
ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام
الشارح فيما نقله وذكر دليلا انما هو في عدم زيادة البقاء الذي
هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ
ان الدليل الدال على عدم زيادة البقاء هي بعينها دال على عدم

عدم زيادة السرمدية

قوله اما ان يقتضي التعدد او لا اما ان يقتضي الوحدة او لا ... ان اراد بحقيقة الوجوب الوجوب الخاص الذي ثبت كونه عين الواجب مختار

الى وحدتها التي هي بمعنى عدم جنسية يدل على نفي التركيب في الوجوب
اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الموجود من
حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار
المراد اما ان يقتضي التعدد او يقتضي الوحدة وعلى الاول لم
يتحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني هذا ان لا اقتضاء
يقتضي الاحتياج الى المكمل الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا لا اقتضاء
ولان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اياه
اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود يقتضي
الوحدة لم يكن مشتركا وهو المط وايضا اما ان يكون حقيقة
وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتعين
او يكون شرطا لتحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك
المتعين وان كان لغيره مدخل في تحققه فيه فذلك الغير ممكن
لا محالة وليس للممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا الاقتضاء
ايضا الى اقتضاء وجوب الوجود فحقيقته يقتضي الوحدة ونفي

١٤٦

قوله بصرافته وخلوصه موجودا بنا برهان آخر ذكره القوم في توحيد الواجب وتوضيح ذلك البرهان هو انه قد ثبت ان واجب الوجود يجب ان يكون صرف وجوب

ونفي التركيب وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود
ان يكون بصرافته وخلوصه موجودا ولا يتصور في خلوصه المعنى
الواحد التعدد ولتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد فواجب الوجود
موجود لا شريك له لان محض الوجود وجوب الوجود ووحدته عبارة
عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود
لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته
ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة الواجب
الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة
في واجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره ثم نفي الكثرة
من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان
يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها مدخل في ذلك
الاقتضاء وغير محض الوجود في التحقق يحتاج الى الوجود فيعود
اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان
الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد وكان باعتبار ذاته

واحد لا شريك له وهو المطلوب بالجملة جميع براهين اثبات وحدة
الواجب موقوف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي
الذي هو باعتباره يتحقق الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب
الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر الاشياء عند
فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يتحقق الموجودات متحققة هو مس
عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية
الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك وحدته
بحسب الحقيقة ظاهرة عند كل من له وجدان صحيح وقد مر منبهات كثيرة
عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي بايد انها
صار افتخار الشياطين ويرجع الى البراهين المشهورة في الكتب
فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد
الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان معللا بامر
منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في
تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج

الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد
بالمثلية الواجبية حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو نفس الوجود وذلك
لانه قد تسبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في
العقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي
واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر
تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الواجب تبع الذي هو امر واحد
عين حقيقة الواجب الخ عن الاقسام الاربعة المذكورة التي
رابعها مخ بالبديهة والاقسام الباقية مستلزمة للغلط فاندفع ما
اورده الشارح بالاقتحام الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه
المفهوم بما صدق فان المثلية الواجبية اريد بها في اول شق الترديد
مفهومها وفي الاخر ما صدق عليه ليستقيم الكلام فان قوله لو
كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق
هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان
يتعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا

بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد
المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر
منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور
انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه
عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره
بالوجه المكنى به بين وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بهذه حسب تحققه
بوحدته بملاحظة الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة
الوجود الانتزاعي فحينئذ القول مراد المستدل بالدليل من قوله
المنبه الواجبية الوجود الحقيقي الذي قدم الاشارة الى وحدته والى
كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة التي
رابعها باطل بالبديهة والثلثة الباقية منها تستلزم الغلط واما ما قال
الشارح بعد ما ذكره من قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب
ومفهومه لانا نقول في يجوز شقا خامسا يختاره في الجواب فلا
يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي

الذي هو عين حقيقة لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين
الذات ومفهوم الواجب المراد به الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار
ذاته موجود وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وما بينهما انه لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين خارجي
وح اما ان يجوز بين الوجوب والتعين لزوم ام لا فان لم يكن
بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو باطل
لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو
ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم
فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين
بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد

الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن
الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل على تقدير
تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي
الذي هو الوجود المتاكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين
الذي يتشخص به الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز
انفكاك كل من الوجود المتاكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين
بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى
الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للخلط
وبعضها مع وان دفع عنه بما اورده الشارح بقوله اقول قوله
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود الوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود و
الوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا و
المعلول ههنا ليس كذلك كما سبق فلزم الوجوب من الامور

لما مر

قوله اما لا يستلزم الاتحاد كيف وتحقق التعدد بدون جواز انفكاك التعين
كما لا يلزم من الاتحاد بين الوجود والتعين وجوب التعين والوجود وهو
البداهة في الاتحاد بين وجوب الذات وبين وجوب الوجود و
الثبت بان التعين عبارة عن نفس الوجود الخاص كذا قيل وفيه ما فيه

(٢)
لو جمع الاثنان لكن التمانع بينهما واتحاد الجنس وكذا التقدم اما الاول
فظاهر واما بطلان اللازم فلانه لو لم يكن التمانع بينهما لزم
من فرض الوقوع محال والتالي باطل اذ لو وقع لزم اما
اجتماع النقيضين او عجزهما معا او عجز احدهما فقط والكل
محال محيي الدين

اقول لو تعدد الاله لجاز وجود الاثنين مستجمعين لجميع شرائط الالوهية ولو جاز وجود الاثنين
كذلك لجاز وقوع التمانع بينهما ولو جاز وقوع التمانع بينهما لزم جواز اجتماع الضدين
او جواز ارتفاعهما او جواز الخلف والكل محال فوقوع التمانع بينهما محال
فوجود الاثنين كذلك محال فتعدد الاله محال لاستلزام استحالة اللازم
استحالة الملزوم والا لجاز وجود الملزوم بدون اللازم هو ممتنع
استحالة اللازم محيي الدين

الوجود

الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما
وجوب الذات والاخر وجوب التعين انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه
قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتاكد الذي
تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج للزومه على
حقيقة الواجب باعتباره كما مر سابقا فاندفع المنع الاول
وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات
اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود
على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يندفع
عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا لان اراد بالتعين الواحد المعين
من التعينين فنختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل جاز
انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما
يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعيين وقوله وان كان التعين بالوجوب اي كلاهما

قوله كذا المنع الثاني لان وجوب الذات كذا في نسخة الشرح المحشي
الشريف لكن وجوب التعين ووجوب الوجود على ما في متن العبارة المنقولة
ههنا سلطان

بذات تم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله التعين
المعلول للازم غير مختلف فتمام لكن لزوم احد التعينين لا عما
التعينين لا ينافي التعدد وانتهى اول ذلك الاندفاع لان المراد
هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين
والاخفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم
جاز انفكاك كل منهما عن الاخر فجاز ان ينفك التعين
ثم وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه
بالتلازم عند الشيخ ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام
الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل
المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب
بدون التعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين
بل يمكن اثبات محالية ذلك الجواز بان يقال لما جاز تحقق الوجوب
بدون التعين المعين فلا بد من علة المقارنة له فاما ان يكون
تلك العلة هي ذلك التعين فلزم المحذور المذكور واما ان يكون

ان يكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب تعالى هذا
التقدير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك
الدليل والاخفاء في توجيه نظير الايراد الذي اورده الشيخ على الدليل
الاول على هذا الدليل ودفعه بانه بوجوب الوجود حقيقة محض
الوجود المنزه عن الماهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي مما
قدم التنبيهات عليه في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور
في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وهو موجودا
له فاما ان يكون تعين وجوب الوجود انما كان على سبيل الوجوب
كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون
ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد واجب الوجود
وكونه هو اما ان يكون واحدا فيلزم كل ما هو واجب الوجود فهو هذا
الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فمقارنه واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون
امرا ذاتيا من حيث هو واجب الوجود او لعلة وحيث غيره

فان كان له انه اى لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو الواجب الوجود
بذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان بسبب موجب
غير الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود بذا
بعينه بسبب فيكون بذا ممكنا معلولا وقد فرضناه انه فرد الواجب
الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد
بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية
هو واجب الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك
المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان
فيكون انه انسان غير واجب الوجود فح لا يخلو اما ان يكون لهذا
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون فح ان لا يكون لهذا
المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها وان
كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب
من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب وجودها فيكون

فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له سببا به يجب فالوجوب المطلق الذي للذات لا يكون
معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث
هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية عارضة
لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن لواجب
الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته تحقق واجب الوجود
وان لم يكن تلك الماهية ماهية لشيء المشار اليه
بالعقل انه واجب الوجود ~~غير واجب الوجود~~ بل
ماهية لشيء اخر لا حاجة له وقد فرضت ماهية لذلك الشيء فلا
ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية
معناه ان الانية والوجود لو صار للماهية فلا يخ اما ان يلزم
ذاتها او لشيء اخر وح ان يكون لذات الماهية فان التابع
لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
وهذا ح فنقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك

علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية
مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا محالة اما ان يلزم الماهية لانها
تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء وهو معنى قولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان
كانت الانية تتبع الماهية ويلزمها بنفسها فيكون الانية
قد تبعت في وجودها وجودا كان متبوعه موجودا بالذات
فقبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان
يكون الوجود لها غير علة وكل ذي ماهية هي معلول وسائر
الاشياء غير الواجب فلها ماهيات وتلك الماهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج
فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود
منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف
عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد
بتبع ثم من البراهين التي ذكرناها فيما بعد تمهيد المقدمة بالمحصل

محصلا ان واجب الوجود ويكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما
مقصود عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة
الواجب الوجود لاجل نفسها بهذا المعنى استحال ان يكون
تلك الحقيقة ليست بهذا فلا يمكن ان توجد لغيره وان كان
تحقق هذه الحقيقة لهذا المعنى لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون وجوده
الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف
فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون
الماهية المجردة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى
او بسبب يحامل المعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت
والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان
بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس
له وجود الا وجود معنى ولا يتعلق بسبب خارج او حال داخلة
فيما ذا يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول
لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق

قوله وكيف تكون الماهية المجردة اي المحضة الصرفة بلا شوب امر آخر المسبب
بسبب المعنى اي بسبب نفس الماهية واصل المعنى او بسبب الحامل كالموضوع
للعرض او العلة للمعلول سلطان رحمه الله

بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقوم
الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق بها الحيوان
في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا
واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل
كيفما اتفق ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما
كالفصل في ماهيته الجنس والحال ما يقع به اختلاف غير فصل
جميع هذا الظاهر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول
لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له
لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثير الكان لوجود تلك الكثرة
سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتحقق بالفصل
او العرض والفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس وحكمها
بفيد قوام وجود الجنس اما بالفصل والعرض لا يفيد ماهية النوع
بل يفيد قوام وجود ماهية حيث مهية الجنس او النوع الوجود وفرض
دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس والعرض

والعرض يفيد مهية النوع فللوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس
وفصل او ماهية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس
والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين
من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر
بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بالذات وقال
في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة
والمقصود منها مامر وجه مختصر فهو انه ان كان واجب الوجود
يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون
مثلا لم يصح ان يكون غيره فلا يكون واجب الوجود لذاته واذا كان
بسبب ما صار كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود لغيره

تم الكتاب بعون الملك الوهاب على يد
الضعيف المذنب محمد مهدي الحسيني
في تاريخ شهر رجب المرجب سنة ١٢٠٦

رب يسر ولا تعسر

نقل من فصوص الفارابي المعلم الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فص واجب الوجود مبدأ كل فيض الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا غرض ولا عوض قال الشيخ في تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم بلا ارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة فيه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات مستلزما لوجوده لا بد صادرة عنه تعالى اما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون صدورها الا فعلا عن معلولا بالعوض لان العوض هو شيء يصير به الفاعل فاعلا وح ان يكون امر بجعل الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لا استلزامه ان يكون ناقصا من تلك الجهة مستكملا بغيره فللزوم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ الكل فيض وايضا نقول انه يستحيل ان يكون فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل له شوق لا تحصيله لاحتمال لاجل ذلك النفع وهو العوض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل الشيء يقع ذلك التمثل الوجود بعينه ان مجرد علمه تعالى كاف في وجوداتها كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا بشيء اشتقنا واذا اشتقنا يقع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء **وهو ظاهر على ذاته** بانه يعني ان مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته لان السبب يكون الشيء عاقلا وهو مجرد عن المادة وكذلك السبب في كونه معقولا هو ذلك التجرد وواجب الوجود مجرد ثابت التجرد فذاته غير محجوبة بعد ذاتها اي حاضرة عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد عند اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فله **الكل** اي يحصل له كل الاشياء باعتبار وجودها العلم من حيث لا كثرة فيه لما بينا ان

بالاشياء صح

من حيث الوحدة

ان وجوه الكثرة الذاتية في الماهية سلوبية فهو من حيث انه وحدة الذات يستفاد الكثرة البدو ونقيضها فهو من حيث **هو ظاهر** لنفسه ان ذاته تعالى من حيث الذات فظهر مرة اخرى تلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجوده والفهم ان ظاهريته تعالى الثانية التي هي ظهور الآيات ناشية عن ظاهريته الاولى التي هي ظهور الذات فهو ينال الكل من ذاته لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل او وجوده فعلمه بالكل بعين ذاته وبعد علمه بذاته بعينه ذاتية لان الذات وكذلك علمه بها منشأ كما سبق او لانه صفة كما سنقرر حد الصفة متاخر عن الموصوف فانه اذا قلت قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى صفة لذاته تعالى والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة صفة زائدة به كما هو حال غالب السبب لذاتها بلا ذلك قلت لعل سبب ان العلم من حيث هو علم يستدعي تعلقا واضافة لا شرط لان العلم لا يكون الا علما بالشيء وذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم الباري تعالى مثلا اما ان يكون عين العالم كعلم الباري تعالى بذاته او يكون غيره وح لا يخ ان تعلق علمه تعالى بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او حال عدمه لا جائز ان يكون حال عدمه لان التعيين الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والمعدوم الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العيني فيلزم ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فيشكك العلم باعتبار ذاته وهو باطل لان العلم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه سبب عيني علمه بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة عبث او يكون حال وجوده العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري على ان يكون صفة له لا لذاته او يكون له وجود مفارق لذاته وح اما ان يكون موجودا في عقل او نفس او يكون مفارقا بجميع الذوات والثاني باطل للزوم القول بالصور الافلاطونية والثالث ايضا ح لانه يجب ان يكون من جملة المعقولات كذلك لان جميعها متاخر عنه احد ا على هذا التقدير فتعين ان يكون حاصلا في ذات الباري تع صفة له وفيه نظر لانه يجوز ان يكون علمه تعالى بقدما المجردات حال وجودها في الاعيان اعني يكون علمه تعالى بها علما حضوريا ولسائر الاشياء باعتبار حصول صورها عنه وعلى النفس او العقل باعتبار حصولها فيه ولا بد ان يمنع مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال

على التحقيق ان الموجودات الخارجية باعتبار وجودها عين الكثرة في الصدور عنه تعالى وهي واحدة من حيث الانفس واحدة ١٢ احمد

قوله الا ان في عبارة الفارابي ههنا ما ذكره الشارح ويكون القبيل والعينية باعتبار الاعتبار تفطن جدا كذا قيل ١٢ احمد

صدر من بلاد اسطخر الفرس وهو الذي اخذ عن علوم الفلسفة ومنطق ارسطو وفضل ذلك ان كان جميع المعقولات موجودة في الخارج لم يكن الوجود معقولا ١٢ منه

وذوق بعض المتألهين ان علمه تعالى بالاشياء بعين علمه بذاته لان جميع الاشياء مستهلكة مندمجة في مرتبة احديته
ذاته ثم بعد تلك المرتبة يخرج من القوة الى الفعل فهو في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل هو
العلم بالمفصل من وجه ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته لان صور جميع الاشياء وان كانت حاصلة
في ذات الواجب الوجود لكنها بعلم بوجود علمي بسيط كما سنشير اليه فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج
بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب الحق فهو الكل اي كل الاشياء باعتبار الذات
والصفة في وحدة اي حال كونه واحدا في الخارج فيكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين **بعد** فهذه تعليقات كتبها العبد
الغريق في بحر العصيان خليفة سلطان غفر له الرحيم الرحمن على شرح الهيات التجريد حين مطالعتها
تذكرة لنفسه ولمن اراد ان يذكر ومنه الاستعانة والتوفيق **قال الشارح** يعني مختار انه لا
عدم الاثر لكنها عبارة عن عدم التمكن من الفعل في تلك الحال اي لا يجوز ان يكون حمل كلام الشارح على
محملين الاول انا لا نفي بالقادر ان يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي التمكن من الترك
في زمان آخر وان لم يتمكن في كل زمان على الطرف الآخر اصلا وهذا هو الذي حمل السيد المحشي كلام الشارح
عليه وهذا وان لم يرد عليه ما اورده المحشي الا انه ظاهر الفساد اذ لا شك ان القدرة انما تعتبر
بالنسبة الى الزمان الواحد وان الفاعل على ما ذكره مضطر في كل واحد من الزمانين مع انه لا دخل
له لاختيار شق العدم بل كلا الشقين على السواء في هذا والظهور فساده اعرض عنه المحشي
والثاني ما حمل المحشي عليه وهو انه يختار ان القدرة في حال العدم لكن معنا ما التمكن على الفعل

و التمكن من الفعل في زمان

على الفعل والترك في تلك الحال لا حال العدم فاعتبر القدرة على الفعل والترك بالنسبة الى زمان
واحد وهو تلك الحال ورد عليه انا ننقل الكلام الى تلك الحال فظهر ان كلام المص على
التقديرين لا يناسب لدفع هذه الشبهة فتامل **قال** المصنف نور الله ضريحه و
عمومية العلة يستلزم عمومية الصفة **اقول** القدرة قد يطلق على قوة يمكن بها المؤثر التاثير
في الآثار مع القصد والشعور فان ضمت اليها الارادة اثر والا فلا والا خلاف بين
العقلاء من الحكيم وغيره في ثبوت القدرة بهذا المعنى في الجملة للواجب الوجود تعالى وهي لا تنافي
الايجاب والاختيار بل يجتمع معهما فان كان الغرض منه هذه المسئلة بيان عموم هذا المعنى
للواجب الوجود بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية فهي مقصد عظيم لا يتم بالدليل الذي قرره
الشارح من ان الامكان علة للمقدورية والامكان عام فالمقدورية عامة فظهور ضعفه لما اورده
عليه الشارح كما ستعرف بل لا ثمرة عليه انه لا خصوصية لهذا الدليل لعموم قدرة الله تعالى بل يتم ادلة
على عمومية قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل الفاعلين على السوية فلو كان كافيا كان
كافيا بالنسبة الى كل احد وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب والتحقيق ان المقدورية التي معناها مصاحبة
للقادرية امر بين الفاعل والمفعول وكما انه لا بد لحصوله من عدم اباء المعلول عن الوجود وفي المانع قبله
عن تعلق القدرة كذلك لا بد لها من ظرف الفاعل من شيئين احدهما قوة يمكن بها من التاثير والامكان
لا يمكن صدوره من كل احد وهذا مشترك بين الموجب والمختار والثاني كون هذا الصدور ليس لازما بل
يكون ارادة بسبب الارادة والامكان وان كان مصححا للجهة الاولى لكن نسبته مساوية الى كل الفاعلين فلا يكفي
مجرد المصحح بل لو حصل الامران المذكوران حصل المقدورية والقادرية والا فلا فربما كانت تلك القوة حاصلة
بالنسبة الى بعض الممكنات دون البعض كما ترى من انفسنا بالنسبة الى بعض الافعال دون بعض مع تساوي الفاعل
في المصحح الذي هو الامكان الذاتي فلا يستلزم الامكان في المعلول حصول القوة المذكورة في الفاعل

عموم

يكون

في الحاشية على الشرح ذكرنا انه مشترك بين الواجب والممتنع واعتراض الشارح بعد تسليم ما فسره باعتبار الشرح
ودفع ما ذكره المحشي من تعميم المقدورية بالنسبة لا الواجب منه انه بلا واسطة او بواسطة وان الامكان
علة للاحتياج لا تاثير الواجب وتاثير الواجب لا يكون بالايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكر يتوجه ايضا
على الدليل المشهور الذي سيستقله الشارح تقديرا قال الشارح ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
اقول تقرير الدليل على ما ذكره الشارح لا اختصاص له بالحوادث بل لو تم لدل على انه لا يعلم الممكنات مطلقا
سواء كانت قديمة او حادثة اذ مناط الدليل استنباط وجوب الاشياء من علمه تعالى لو علم وانه لا يجتمع
مع الامكان ولا دخل للحدوث في ذلك والجواب على اي تقدير ان الوجوب الغيري لا ينافي الامكان
الذاتي فالصواب ان يقول المص رحمه الله اشارة لدفع توهم ان الوجوب المستنبط منه تعالى ينافي
الامكان والاختيار كما توهم بعضهم والاختصاص له بالقديم والحادث قال الشارح ان الامر
لو كان ازليا كان ابديا اقول ابدية الامر لا تقتضي بقاء التكليف لان وجود الامر لا يكون خطابا دائما
لا يقتضي الا حصول مادته ومقتضاه دائما وليس مفاد الامر الا الاتيان بالفعل في كل وقت حتى اذا
حصل مادته لزم حصول التكليف في دار الجزاء بل مادة الاتيان بالفعل في دار الدنيا وجود ما
دائما والتكليف به واقع دائما حتى ان صدق المكلف مامور في الصقع بالاتيان بالفعل في دار الدنيا
وبهذا قالوا ان صدق المطلقة دائما لم نظره لو قال احد مخاطبا لزيد افعل كذا في يوم الجمعة المخصوصة
مثلا وفرضنا صدور هذا الكلام منه دائما قبل هذا اليوم وبعده لا يقتضي الا اتيان زيد بالفعل
المذكور في يوم الجمعة المخصوصة دون فعله دائما فتامل قال الشارح والنقض على الاول بحجة الاجماع اقول اثبات
حجية الاجماع موقوف على صدق الرسول الموقوف على صدقه تعالى كما ستعرف فاثبات صدقه تعالى
به دور وسيجيء الكلام على ما ذكره الشارح في دفع الدور قال الشارح والا جاز زوال ذلك الكذب
اقول فيه بحث اذ لا نم ان بالصدق يزول الكذب وتفصيله انه ان اريد به بزوال الكذب

بزوال الكذب زوال مدلول اللفظ الكاذب او اللفظ القائم به عند حصول معنى صادق قائم بمادة
لفظ صادق فهو مم لانه لا تنافي بين قيام المعنى الصادق والكاذب كليهما بذات واحدة
في النفس حين اخبارها على انه مخالف للواقع اما الى اعتقادها او كذا حال اللفظ الصادق
والكاذب فانه باللفظ الصادق لا يزول الا مدلول اللفظ الكاذب وان اريد انه يزول الاعتقاد
بالكاذب على ما يدل عليه اشتماع اعتقاده تعالى وتصديقه بالكاذب لا الكذب بمعنى الاعتقاد بل عليه مع م
خلاف الواقع فلو فرض قيام كذب على مدلول اللفظ القائم بمادة اللفظ مع علمه بكذبه لا يلزم منه صدقه تعالى
زوال القديم اصلا انما يلزم لو قام بالصادق والكاذب ليس مدلول اللفظين او اللفظين معا
باحدهما اذ لا بد اذا ما يدل هذا الدليل على اشتماع كذب مدلول اللفظ ولا اللفظ بالنسبة اليه
بل على اشتماع اعتقاده بالكذب وكذا الدليل الذي يليه فانه اعتقاد الكذب يقتضي لا قيام مدلول
كاذب به تعالى بطريق التصور او غيره قال الشارح وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على ثبوت كلام الله اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ثبت المعجزة لو سلم دلالتها على تقدير عصمته
الحسن والقبح انما هو صدقهم بمعنى انهم قالوا من جانب الله تعالى وكلامه تعالى لا من عند انفسهم والملائم
مطابق للواقع فيتوقف العلم به على العلم بان الكذب محال على الله تعالى فح نقول اثبات صدق كلامه تعالى
بالاجماع موقوف على حجية الاجماع وحجية الاجماع موقوف على العلم بصدق قول النبي صلعم في الواقع انه
لا يجتمع امته على الخطاء وامثاله والعلم بصدق قول النبي صلعم في الواقع مطابقته للواقع يتوقف على العلم
بصدق كلامه تعالى لان المعجزة انما يدل على ان هذا القول قبل الله تعالى لا من عند نفس النبي صلعم فلا يظهر بالمعجزة
الا انه كلام الله تعالى لا انه مطابق للواقع فلو كان كلام الله تعالى صادقا كان هذا صادقا في الواقع والا فلا
فظهر ان حجية الاجماع يتوقف على صدقه تعالى فاثبات الصدق به دور واما ثانيا فلانه اذا جاز
كذبه تعالى فح ذلك على كبيرا لم يفد تصديقه النبي صلعم باظهار المعجزة نبوته لانه بمنزلة قوله هذا صادق في نبوته

الكاذب صح

بمدلالة صح

واذا جاز كذبه جاز كذب هذا التصديق ولم يقبح منه شيء عليه فلم يثبت نبوته واذا لم يثبت نبوته
لم يثبت حجية الاجماع والقرآن بان المعجزة بدل حادثة على مطابقة كلام النبي صلعم للواقع فظاهر الفساد
بل لو سلم فانا نبرهن على انه كلامه من جانب الله تعالى واما صدقه في الواقع فلا نعلم بدون الحس والقبح العقليين
اذا جوز العقل امثال تلك الاحتمالات المذكورة لم يثبت نبوته صلعم اصلا ويختفي ظهر العادة اذ
العادة فرع العلم بتكرار الوقوع فتامل نظرك ان العمدة في اثبات صدقه تعالى انتفاء القبح عنه تعالى

كما قال المحقق رضوان الله عليه لا غيره

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ في عقيدة الصدوق اعتقادنا ان الدين هو التسليم واول التسليم واصله الاقرار بان العالم حادث بعد ان لم يكن
بعد ان لم يكن شيئا مذكورا وقال المحقق الدواني في شرح هذه العقائد الصدوقية في مقام شرح هذا الكلام اقول لما دل وجود العالم بعد
زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة فان ارسطاطاليس
واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بمواده وصوره الجسمية والنوعية واشخاصها
والعنصريات بمواده ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل بحدوثها فان صور حصوصيات
انواعها لا يكون بحركة فيه والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم قبل ان
مراده بالحدوث الذاتي وقد رايت انا كتابا بخط واحد من فلاسفة الاسلاميين قديم فيه نقل هذا النزاع بالحادثة
وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجل واحد منهم فعال حنف فلك
الكتاب لان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني
مخالف لما اشتهر من قول بقدم النفوس الانسانية وقدم العقل المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد
من الفلاسفة لموافقته فيما هو من اصول الحكمة عندهم اسم كلامه بالفاظه واعلم ان الموجود ينحصر في قسمين حصرا عقليا لان
كل موجود سواء كان ازليا او غير ازلي اما ان يكون وجوده بالغير ومعلولا لغيره ومستندا الى الغير او لا والاول

النجاة وانتفى ان الاسلام حرفه وجود العالم نظريه كذا نقل الحكيم اثبات وجوده تعالى بالذات اثبات
مسائل التصفح الاحوالات نظرية تتم بيانات الخواجه نصير قدس سره الحكماء فان براهين المذكورة انما يكون براهين باعتبار
اثبات واجب الوجود بالذات باعتبار احدى وجوه العالم عند من جحده

اما ان يكون واجب الوجود بالذات لان الموجود الممكن بالذات سواء كان قديما او حادثا يكون له وجود ابا الغير ومعلولا لغيره
والا لم يكن ممكنا بالذات هف فيلزم ان يكون كل ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود او غير ازلي الوجود
صادرا من غيره فيكون كل موجود ممكن بالذات شيء من شيء اي شيء صادر من شيء اخر والفرض انه اول الموجود
الواجب الوجود بالذات لان الموجود الذي لا يكون وجوده معلولا للغير ومستندا الى الغير لا يكون الا بذاته
ومن ذاته ووجوده وبناء على هذا يلزم ان يكون الموجود ثابتا له بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن كل ما عداه ذاته وكذا
اما الواجب الوجود بالذات فالواجب بالذات شيء بذاته لا بالغير وما عداه من الموجودات شيء بالغير وصادر
من الغير وهذا يصدق على كل موجود ممكن بالذات انه شيء من شيء اي شيء صادر من شيء اخر كما عرفت فان
بيان الامر الموجود الممكن وجود الموجود بالذات واسطة بينهما ثم نقول كل امر ثابت
لشيء لا باعتبار ذاته بل لسبب وعلة خارجة عن ذاته كالعوارض العارضة للاشياء بسبب وعلة خارجة عن الماهية فانه يصح
ذلك العرض الثابت عن ذلك الشيء اذا لوحظ ذلك الشيء باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كل ما عداه اذا ذاته
اما اذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن العلة المسببة لحرارته يصح سلب الحرارة عنه سلبا بسيطا تحصيليا
وهكذا الكلام في كل امر ثابت لشيء لسبب وعلة خارجة عن ذات ذلك الشيء فانه اذا لوحظ باعتبار ذاته مع
قطع النظر عن تلك العلة الخارجة يصح سلبه عنه سلبا بسيطا تحصيليا وذلك بين واضح عند العقل الفراغ
ولما كان الموجود الممكن بالذات سواء كان قديما او حادثا يكون وجوده وجودا للغير ومستندا الى الغير صادر
ان يصح سلب ذلك الوجود المعلول للغير عن ذلك الموجود الممكن بالذات اذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر
عن ذلك الغير الذي يكون علة لوجوده سلبا بسيطا تحصيليا فيلزم ان يكون كل موجود ممكن بالذات سواء كان
ازلي الوجود او غير ازلي الوجود عاريا عن الوجود اذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن علة وجوده
ووجود الممكن بالذات امر اخر يستفاد من الغير وليس عين ذات الموجود الممكن بالذات ذاتا عاريا عن الوجود
اذا لوحظت مع قطع النظر عن علة وجوده ولا شبهة في ان كل ذات عارية عن الوجود اذا لوحظت بمعنى مع

بالغير ومعلولا

قوله كل شيء هالك الا وجهه اشارة الى جميع ما ذكرنا مفصلا وهذا الهلاك الذاتي الذي اثبتنا البرهان على
اثباته واستحيل بكل موجود ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود ام لا هو عبارة عن الحدوث الذاتي
الذي اثبته الحكماء بالبرهان لكل موجود ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود ام لا ولخص برهانهم
هو هذا البرهان الذي اقمناه وكون القول بالحدوث الذاتي بالمعنى المذكور المستوعب لكل موجود
ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود او غير ازلي برهانيا وهذا لا خلاف بين الحكماء في ثبوت الحدوث
الذاتي لكل موجود ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود ام لا كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وما حققنا هذا
المقام اندفع ما قال ولك ان تشارح الحص بقوله فان النفي الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة واراد بالنفي
الاول الحدوث الذاتي الذي اثبته الحكماء لكل موجود ممكن بالذات ووجه الاندفاع ان الحدوث الذاتي اثبته الحكماء
بالبرهان العقلي كما مر لا انه مجرد اصطلاح وقع منهم وفرق بين من اثبت بالبرهان ومن اثبت بمجرد
الاصطلاح ولما كان البرهان الذي اقمناه على اثبات الحدوث الذاتي تاما فلا يصح ايراد توجيه
كلام ابن وسل الحكماء على اثبات الحدوث الذاتي لما كون تاما عنده ولك ان تمنع الحص واذا لم يكن تاما عنده
فيقول كلامهم الى مجرد الدعوى ومجرد الاصطلاح فتدبر وكيف الكلام في هذا المقام كنت تدفع به سكوك
الاوهام ان قوله الحدوث ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الحدوث الذاتي وقد بينا معناه مشروحا
وهذا الحدوث الذاتي امر ثابت لكل موجود ممكن بالذات سواء كان ازلي الوجود ام لا تعاقب كما في الحكماء
بل تعاقب كما في العقلاء لانه يرتفع عند الخروج الخلاف فيه والثاني الحدوث الزماني وهو وقوع الوجود بعد زمان
مسبوق بزمان آخر سابق عليه كالحوادث اليومية المتعاقبة الواقعة في ازمنة مخصوصة متعاقبة وهذا الحدوث الزماني
لا يوجد الا في الممكنات الواقعة فيما تحت الكون الى الموجودات الممكنة التي يكون موجودا مسبوقا بالامكان
الاستعدادي الصرف واما الا يوجد الحوادث اليومية الا بعد حصول الاستعدادات الواردة على المحل
القابل لها الا ترى ان النطفة الانسانية اذا وردت رحم الام واستعدت فيه تؤثر حرارة الرحم

فيها نسبة فسبا الى ان يحصل فيه صورة النطفة وليس صورة العلقة ثم تتوجه الرحم مهيئا فشيئا الى ان يحصل فيه
صورة العلقة وليس صورة المضغة وكذا الى ان يحصل صورة بدن شخص الانسان بخصوصه فظهر ان الحوادث الجزئية مسبوقة
بالمادة والمدة والمراد بالمادة هو المحل القابل للاستعدادات القريبة والبعيدة والمتوسطة فلاجل اختلاف الاستعداد
بالقرب والبعد والتوسط لزم تخصص الحوادث المرتبة بالامكان الاستعدادي المعقول بالتشكيك بسبب القرب
والبعد والتوسط قبليات تكميلية وبعديات تكميلية كما ظهر من الحوادث الواقعة في جانب الماضي فان بعضها قبل البعض
الاخر قبلية اكثر وقبلية اقل فان قبلية الحوادث الواقعة في زمان نوح عليه السلم بالنسبة الى الحوادث الواقعة في زمان
عيسى عليه السلم اكثر قبلية من قبلية الحوادث الواقعة في زمان موسى عليه السلم بالنسبة الى الحوادث الواقعة في زمان عيسى عليه السلم
والقبلية والبعدية الكميتين وان كانتا من الامور الانتزاعية بحسب الخارج لكن لا يصح انتزاع هذه القبلية الكمية والبعدية الكمية
بحسب الخارج الا بعد وجود الكم في الخارج لان منشأ انتزاع القبلية الكمية بحسب الخارج هو وجود الكم في الخارج كما يظهر
بادنى تامل وكذا منشأ انتزاع البعدية الكمية بحسب الخارج هو وجود الكم في الخارج فهذا الكم الذي لا بد من وجوده
في الخارج بحكم المقدمات الحقة التي ذكرناها هو الزمان الذي يكون كما متصلا غير قار يكون ذلك الزمان موجودا
خارجيا ومن وجوده في الخارج يلزم وجود الحركة القطعية الكلية لان ذلك الزمان مقدار الحركة القطعية الصادرة
من الفلك الاقصى فبان بما مر ان الحركة القطعية والزمان الذي يكون مقدارا لها امران موجودان في الخارج
والثالث الحدوث الواقعي الخارجي الذي لا يكون بقوته موقوفا على ما يحيط العقل ذات الحادث من قطع
النظر عن جميع الامور الخارجة عن ذات ذلك الحادث كما هو الحدوث الذاتي ولا يكون بقوته ايضا موقوفا
على الزمان ولا على المكان فيكون فوق الزمان والمكان على ما سيجي ذكر مسائله ومصداقه اذا تمهدت
المقدمات فنقول حدوث العالم محل النزاع من الحكماء كما ظهر من كتاب الملل والنحل الذي صنفه الشيخ ماج الرئيس
ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وهو كتاب يحل الاعتماد من العلماء في موضوعه مذاهب الحكماء وذكر في هذا الكتاب
كما يظهر بالرجوع اليه ان سبعة من الحكماء ذهبوا الى حدوث العالم ثلثة من تلك السبعة فيثاغورثيون وهم تلامذة

الشهرستاني

وانكساغورس وانكسيماندريس واربعة منهم انبذقليون وهم فيثاغورس وانباذقلس وسقراط و
افلاطون فالقول بان جميع الحكماء الا رجلا واحدا هو افلاطون ذهبوا الى قدم العالم ليس على الاطلاق
او على تصور كون حدوث العالم محل النزاع فالكون لم يكون محل النزاع هو الحدوث الذاتي بالمعنى المذكور مشروحا
لانه لا نزاع في قوته لكل ممكن بالذات سواء كان له في الوجود اصلا ولا كون الحدوث محل النزاع هو الحدوث
الزماني لانه لا يصح ان يكون الحادث الزماني مسبوقا بالزمان في الخارج والا يلزم ان لا يكون الحادث الزماني
حادثا زمانيا هف فلا بد ان يكون في الخارج زمان سابق على وجوده في الخارج وهذا الزمان السابق لا يكون
متصفا بالسبق بحسب الخارج فلا بد ان يكون موجودا في الخارج لان كل صفة خارجية سواء كانت الصفة
او انتزاعية بحسب الخارج مستلزمة لوجود موصوفها في الخارج الا ترى ان المعنى مع كونه امرا عدميا
مستلزم لوجود موصوفه في الخارج وهذا الزمان الذي اثبتنا وجوده في الخارج لما كان ازليا قديما عند
القائلين بكون العالم حادثا حدوثا زمانيا فيلزم قدم الحركة لانه مقدار للحركة كما مر ومن قدم الحركة يلزم
قدم الجسم لان الحركة وصف له فيلزم قدم الجسم والحركة والزمان وهذا هو القول بقدم العالم فيلزم
على القائلين بحدوث العالم قدم العالم على تصور كون حدوث العالم حدوثا زمانيا فلا يجوز ان يكون حدوث
العالم حدوثا زمانيا فان قلت لا يلزم من ازلية الزمان قدم العالم فان المتكلمين قالوا بازلية الزمان
وحدوث العالم حدوثا زمانيا لان الزمان الازلي عندهم زمان موهوم لا زمان موجود حتى يلزم
من وجوده وجود الحركة ومن وجود الحركة وجود المتحرك فحدوث العالم لم يكن الزمان الازلي زمانا موهوما غير موجود
في الخارج فلا يلزم قدم العالم قلت اما اولا فلان المتكلمين قالوا بان وجود العالم الحادث
في الازل مسبوق في الخارج بزمان ازلي موهوم وهذا الزمان الازلي الموهوم سابق على وجود العالم
سبقا خارجيا لا سبقا ذهنيا عندهم لان الزمان الموهوم الازلي عندهم وجود العالم ليس
بازلي عندهم ولا شبهة في ان الامر الازلي سابق على الامر الغير الازلي سبقا خارجيا فيلزم

ان يكون الزمان الموهوم الازلي سابقا على وجود العالم سبقا خارجيا فيكون ذلك الزمان الموهوم الازلي
متصفا بالسبق بحسب حال الخارج وقد عرفت ان كل صفة خارجية سواء كانت انضمامية او انتزاعية
بحسب حال الخارج مستلزمة لوجود موصوفها في الخارج فيلزم ان يكون ذلك الزمان الازلي موجودا خارجيا
ومن وجوده في الخارج يلزم قدم العالم فظهر ان القول بكون الزمان الازلي موهوما قول وهمي لا اعتداد به
واما ثانيا فلان الموهوم قسمان احدهما ما لا يكون موجودا في الخارج بنفسه ولا يكون له منشأ الا الاوهام
الصرفة في الخارج كانياب الاغوال فانها ليست موجودة في الخارج رأسا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها
وثانيهما ما لا يكون موجودا في الخارج لكن منشأ انتزاعه موجود في الخارج كعمى الاعمى الخارجي فان عماه امر عدمي
ليس بموجود في الخارج لكن منشأ انتزاعه وهو ذات الاعمى الخارجي موجود في الخارج اذا عرفت هذا فنقول
ان اراد ان الزمان الموهوم الازلي موهوم مثل انياب الاغوال فيكون لا شاخص فانه في الازل لانه
لا يكون موجودا في الازل لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه واذا كان لا شاخص فانه في الازل فلا اعتداد به
في ثبوت الاحكام العقلية وان اراد ان الزمان الازلي الموهوم وان لم يكن موجودا في الخارج
لكن له منشأ الانتزاع في الخارج فيلزم قدم ذلك المنشأ لانتزاعه لما كان الزمان امرا تدريجيا
غير قار يكون امرا متغيرا بذاته ومنشأ الانتزاع للمتغير لا يكون ثابتا صرفا بل لا بد ان يكون متغيرا
نحو من انحاء التغير الا ترى ان القطرة النازلة والشعلة الجوالة والكرة المتحركة لو لم يوجد فيها النزول
التدريجي كما في القطرة النازلة والجولان التدريجي كما في الشعلة الجوالة والحركة الدورية كما في الكرة المتحركة
على دورها لما امكن للقطرة ان ترسم الخط الموهوم وللشعلة ان ترسم الدائرة وللكرة ان ترسم المنطقة
والدوائر فحينئذ تلك المنطقة المتفاوتة في الصغر والكبر جدا فلا بد ان يكون رأس الزمان الازلي
امرا موجودا خارجيا ازليا متغيرا بنحو من انحاء التغير والواجب جل شأنه لما كان ثابتا صرفا فلا يتصور
ان يكون وجوده جل شأنه باعتبار ذاته وثباته رأسا للزمان الموهوم الازلي المتغير بذاته كما توهمه بعض المتكلمين

المتكلمين فلا بد ان يكون رأس الزمان الازلي غير الواجب جل شأنه والا يلزم ان لا يحصل لك
الموهوم الازلي المتغير التدريجي في الازل فيمكن ان يكون في الازل موجود خارجي وازلي متغير
ليتصور كونه رأسا للزمان الازلي المتغير بذاته والامر الذي يكون موجودا خارجيا لو عرض له التغير من
حال الى حال ومن وضع الى وضع اخر ليس الا الجسم والجسماني فيلزم القول بقدم الجسم والجسماني
وبعد التأمل الصحيح يظهر ان رأس الزمان ليس الا الجسم باعتبار حركته ولهذا يكون الزمان
مقدار الحركة ولا يوجد ولا يتوهم توهما صحيحا الا بعد وجود الجسم وبعد وجود حركته كما المتكلمون
القائلون بان وجود العالم بعد عدمه بعد بزمانه وبان هذا الزمان السابق على وجود زمان
ازلي موهوم يلزم عليهم القول بقدم العالم من حيث لا يشعرون ويلزم عليهم انهم يخرجون عن كلامهم
واما ثالثا فلان السابقية والمسبوقية متضايفان حقيقيان كالابوة والبنوة ولا شبهة
ان كل واحد من المتضايفين الحقيقيين في الخارج لا يمكن بدون كل منهما كالابوة بالفعل في الخارج
فانها لا تحصل بدون تحقق البنوة بالفعل في الخارج وكذا بالعكس ولا شبهة في ان الموصوف باحد
المتضايفين متصفا بالفعل لا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج بالفعل فلا بد ان يكون الموصوف
بالمضايف الاخر

صوفیه گفته‌اند ظهور انوار بقدر استعداد است و تنبیه بر تجرد این شیخ نیز مستحکم

قد کنت یعنی حاشا گفته

فرد العدد بالنصف مجموع حاشیه

والعدد زوج الیه نصف الفصل والاجماع

فالواحد یکون عددا

فرد والنصف مجموع حاشیه ای نصف مجموع

حاشیه فان کان علی ولد جانبان

احدهما جانب ما فوقه والآخر جانب

تحته والاثنین عدد ای هی نصف

مجموع حاشیه هی الواحد والثلثة و

الحاشیة الاخری الثلثة ثم ان مجموع

الواحد والثلثة هو الاربعة والاثنان

نصف مجموع حاشیه وکذا جمیع العدد

ونعنی بالعدد ما نقع به الفصل اسم الکل من الفصل

فالواحد یکون عددا